ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

احمد من صرف وجوه الانام الى الاسلام بالقبول وشرف الفقه بعلم الاصول على طبع كتاب

٥٦٦
गयना १९

من علم الاصول حصول المأمول

5772

بتصحيح الفاضل الجليل والعالم النبيل المؤيد بالتائيد الازلي المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد اهتم بطبعه محمد علي بخشخان اللكنوي

فهرس مطالب الحصول المأمول من علم الاصول

صفحه	مطلب	سطر
٣	المقدمة في المبادي وفيها خمسة فصول	٦
〃	الفصل الاول في تعريف اصول الفقه وموضوعه	〃
٤	الفصل الثاني في المبادي اللغوية	٢٣
٦	الفصل الثالث في تقسيم اللفظ	١٦
١٢	الفصل الرابع في مسائل الحروف	٢١
١٦	الفصل الخامس في الاحكام وفيه اربعة ابحاث	٥
٢٠	المقصد الاول في الكتاب العزيز وفيه فصول	١
〃	الاول في تعريف الكتاب	٢
〃	الثاني الاختلاف في المنقول	٦
٢١	الثالث في المحكم والمتشابه من القرآن	٥
〃	الرابع في المعرب	١٨
٢٢	المقصد الثاني في السنة وفيه ابحاث	١
〃	البحث الاول في معنى السنة	٢
〃	البحث الثاني في السنة المطهرة	٧
〃	البحث الثالث في عصمة الانبياء	١٧
٢٣	البحث الرابع في افعاله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم	٧

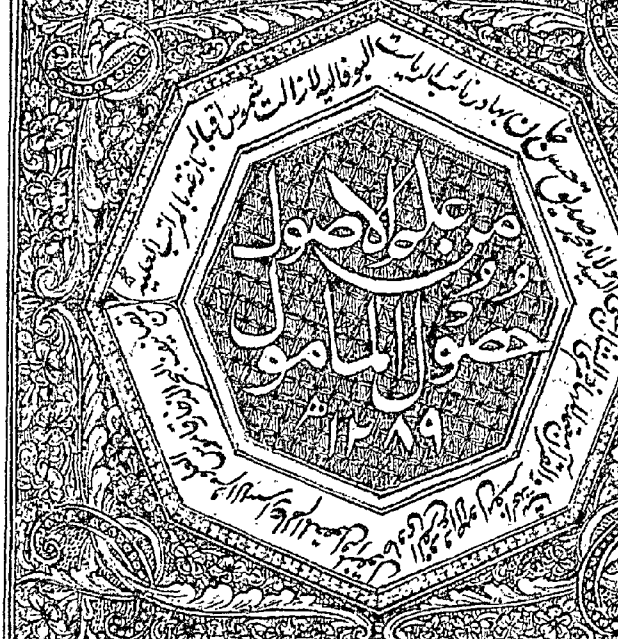
صفحه	مطلب	سطر
٢٤	البحث الخامس في تعارض الافعال	١٣
〃	البحث السادس في تعارض قول النبي وفعله صلى الله عليه وسلم	١٦
٢٦	البحث السابع في التقرير	٢
〃	البحث الثامن ما هم به صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم ولم يفعله	١٠
〃	البحث التاسع في الاشارة والكتابة	١٥
〃	البحث العاشر تركه صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم للشيء	١٨
〃	البحث الحادي عشر في الاخبار وفيه انواع	١٩
٣١	فصل في الفاظ الرواية	٤
٣٢	فصل الصحيح من الحديث حجة ومن ذلك المرسل	٤
٣٣	المقصد الثالث في الاجماع وفيه ابحاث	١١
〃	البحث الاول في مسماه	١٢
〃	البحث الثاني في امكانه في نفسه	١٩
٣٦	البحث الثالث في الاختلاف بحجية الاجماع	٤
〃	البحث الرابع الاختلاف في ما ينعقد به الاجماع	١٠
〃	البحث الخامس هل يعتبر في الاجماع المجتهد	١٨
٣٧	البحث السادس اذا ادرك التابعي عصر الصحابة	٩
〃	البحث السابع اجماع الصحابة حجة	١٦
〃	البحث الثامن اجماع اهل المدينة	١٨

صفحہ	مطلب	سطر
۳۸	البحث التاسع اتفاق القائلین بحجیۃ الاجماع	۶
〃	البحث العاشر فی انقراض عصر اہل الاجماع	۷
〃	البحث الحادی عشر فی الاجماع السکوتی	۸
۳۹	البحث الثانی عشر فی جواز الاجماع علی شیئ	۴
〃	البحث الثالث عشر فی حدوث الاجماع	۶
〃	البحث الرابع عشر اختلاف اہل العصر فی مسئلۃ	۱۱
〃	البحث الخامس عشر استدلال اہل العصر بدلیل	۱۶
〃	البحث السادس عشر امکان وجود دلیل لا معارض لہ	۱۹
〃	البحث السابع عشر الاعتبار بقول العوام فی الاجماع	۲۱
۴۰	البحث الثامن عشر الاجماع المعتبر	۴
〃	البحث التاسع عشر تخالف اہل الاجماع	۷
〃	البحث الموفی عشرین فی الاجماع المنقول	۱۲
۴۰	**المقصد الرابع فی الاوامر والنواہی وفیہ ابواب**	۱۹
〃	الباب الاول فی مباحث الامر وفیہ فصول	۲۱
۴۵	الباب الثانی فی النواہی وفیہ مباحث ثمنۃ	۵
۴۶	الباب الثالث فی العموم وفیہ ثلثون مسئلۃ	۱۵
۵۹	الباب الرابع فی الخاص وفیہ ثلثون مسئلۃ	۳
۶۹	الباب الخامس فی المطلق والمقید وفیہ مباحث اربعۃ	۱۷
۷۱	الباب السادس فی المجمل والمبین وفیہ ستۃ فصول	۴
۷۴	الباب السابع فی الظاہر وفیہ ثلثۃ فصول	۱۹
۷۶	الباب الثامن فی المنطوق والمفہوم وفیہ اربع مسائل	۱
۷۹	الباب التاسع فی النسخ وفیہ سبعۃ مسائل	۵
۸۵	**المقصد الخامس فی القیاس وفیہ فصول سبعۃ**	۲۲
۸۶	الفصل الاول فی تعریفہ	۱
〃	الفصل الثانی فی حجیتہ	۵
۸۷	الفصل الثالث فی ارکان القیاس	۱۶
۸۹	الفصل الرابع فی الکلام علی مسالک العلۃ	۲۰
۹۵	الفصل الخامس فی ما یجری فیہ القیاس	۴
〃	الفصل السادس فی الاعتراضات	۸
〃	الفصل السابع فی الاستدلال	۱۷
۱۰۰	**المقصد السادس فی الاجتہاد والتقلید وفیہ فصلان**	۷
〃	الفصل الاول فی الاجتہاد وفیہ مسائل	۸
۱۰۷	الفصل الثانی فی التقلید وفیہ سبع مسائل	۲۱
۱۱۱	**المقصد السابع فی التعارض والترجیح وفیہ تلثۃ مباحث**	۲۱
۱۱۸	خاتمۃ لمقاصد ہذا الکتاب	۱۰

تمت

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

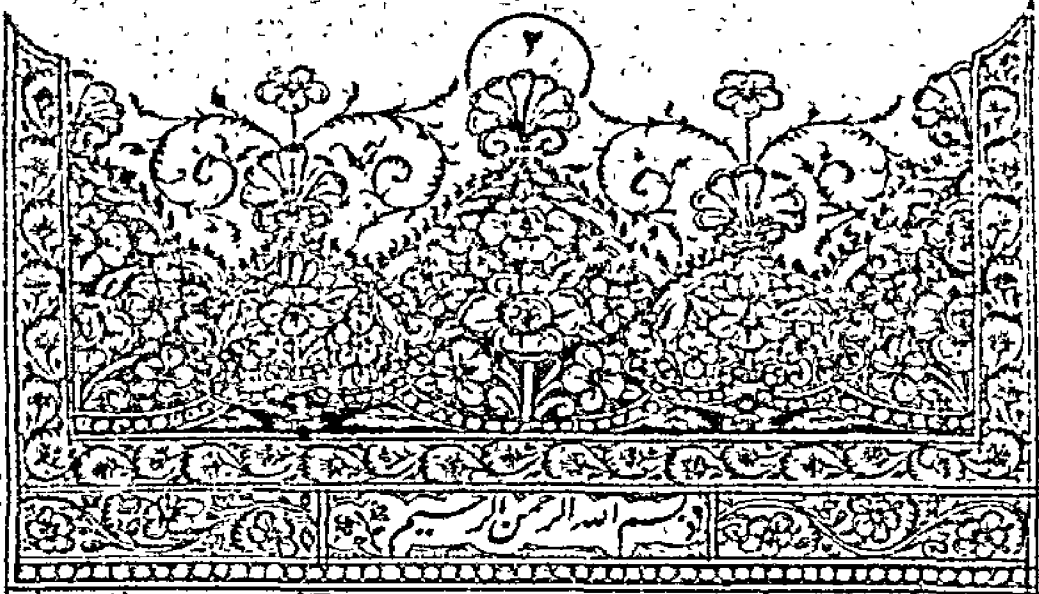
احمد من صرف وجوه الانام الى الاسلام بالقبول وشرف الفقه بعلم الاصول على طبع كتاب



بتصحيح الفاضل الجليل والعالم النبيل المؤيد بالتائيد الازلى المولوى سيد محمد معشوق على سلمه الله

فى المطبع العلوى لمحمد على بحيدر آباد الدكن

ض ٨ ح ٩ ل ١٤ اصول



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي سلك باهل الحق مسلك التحقيق في كل علوم الفروع منها والاصول ووفقهم بسابقة الازل لقبول المنقول ورد المعقول الا ما وافق منه الكتاب العزيز وسنة الرسول والصلوة والسلام على مصطفاه محمد الذي هو الوسيلة العظمى والذريعة الكبرى في حصول كل مسئول والوصول الى كل مامول وعلى آله وصحبه واهل حديثه الذين تلقوا هديه ودله وسمته تلقيا لا يحول على مر الدهور ولا يزول **وبعد** فلما كان كتاب ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول للحافظ الامام عز المسلمين والاسلام شيخنا القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة خمس وخمسين ومائتين والف الهجرية رضي الله عنه كتابا لم يؤلف في الاسلام قبله في علم اصول الفقه مثله لما اشتمل على ما له في هذا العلم وما عليه واحتوى على ادلة اهل الاصول على اختلاف مذاهبهم ودلائلهم في ما يلجي اليه اردت ان الخص من الزوائد مسائله واجرد عن محض الراي دلائله ليسهل تناوله على الطلاب ويهون تعامله على اولي الالباب فحذفت منه ما لم ارتضيه والحقت به بعض ما لم يكن من مسائل الحروف فيه موضحا لما يصلح منه للرد اليه وما لا يصلح للتعويل عليه ليكون العالم الفقيه والناظر فيه على بصيرة من علمه يتضح له بها الصواب ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول حجاب وسميته **حصول المامول من علم الاصول** هذا ولم يذكر المصنف فيه من المبادي التي يذكرها المصنفون في هذا العلم الا ما كان لذكره مزيد فائدة واما المقاصد فقد كشف عنها الحجاب كشفا يتميز به الخطأ من الصواب بعد ان كانت مستورة عن اعين الناظرين والمناظرين باكثف جلباب وان هذا لهو اعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب لان تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات لا سيما في مثل هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع اليه الى التقليد من حيث لا يشعرون

ووقع غالب المتمسكين بالادلة بسببه فى الرأى البحت وهم لا يعلمون كيف فان احدهم اذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام اهل الاصول اذعن له المنازعون وان كانوا من الفحول لاعتقادهم ان مسائل هذا الفن قواعد موسسة على الحق الحقيق بالقبول مربوط بادلة علمية من المعقول والمنقول تقصر عن القدح فى شئ منها ايدى الفحول وان تباينت فى الطول وبهذه الوسيلة صار كثير من اهل العلم واقعا فى الرأى رافعا له اعظم راية وهو يظن انه لم يعمل بغير علم الرواية تحملنى ذلك على هذا التصنيف فى هذا العلم الشريف قاصدا به ايضاح راجحه من مرجوحه وبيان سقيمه من صحيحه ورتبته على مقدمة وستة مقاصد وخاتمة **اما المقدمة** ففى تشتمل على فصول خمسة **الفصل الاول** فى تعريف اصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده **الاصول** جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره وفى القاموس وغيره اسفل الشئ وفى الاصطلاح يقال على القاعدة الكلية والراجح والمستصحب والمقيس عليه والدليل والاوفق بالمقام الخامس **والفقه** هو فى اللغة الفهم وفى الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وقيل غير ذلك ولا يخلو عن اعتراض وهذا اولا ما ان حمل العلم فيه على ما يشتمل الظن لان غالب علم الفقه ظنون **واصول الفقه** ما تختص بالفقه من حيث كونه مبتنيا عليه ومستندا اليه وقيل غير ذلك وهذا اولا ما **واما العلم** فقد اختلفت الانظار فى ذلك اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منهم الرازى بان مطلق العلم ضرورى فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شئ من الدلالة ويكفى فى دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل ان العلم ينقسم الى ضرورى ومكتسب وقال قوم منهم الجوينى انه نظرى ولكنه يعسر تحديده ولا طريق الى معرفته الا القسمة والمثال واجيب عنه وقال الجمهور انه نظرى فلا يعسر تحديده ثم ذكروا له حدودا يرد على كل واحد منها ايراد والاولى ان يقال هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد عليه شئ والشرط فى التعريف حقيقيا كان او اسميا **الاطراد والانعكاس** فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود فهو بمعنى طرد الاغيار فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شئ من افراده فهو بمعنى جمع الافراد فيكون جامعا والتحقيقى تعريف الماهيات الحقيقية والاسمى تعريف الماهيات الاعتبارية ثم العلم ينقسم الى ضرورى ونظرى فالضرورى ما لا يحتاج فى تحصيله الى نظر والنظرى ما يحتاج اليه والنظر هو الفكر المطلوب به علم او ظن وكل واحد من الضرورى والنظرى ينقسم الى تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط فى علم المنطق قلت وذكر جملة صالحة منها فى منتخب الحصول فى علم الاصول والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

وقيل غير ذلك والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن والظن تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشك تردد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم بحصول الراجحية والقطع فيه احتمال النقيض المرجوح والوهم الحكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لان النقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه لواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين وهو الاعتقاد وهو المعنى الموجب لمن اتصف به كونه جازما بصورة مجردة او بثبوت امر او نفيه وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لانه حكم غير مطابق والتقليد لانه جزم بثبوت امر او نفيه بمجرد قول الغير واما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم بالملكة لانه عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا واما موضوع علم اصول الفقه فموضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به الحكم او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على عرضه الذاتي كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية او على نوع عرضه الذاتي كقولنا العام الذي خص منه البعض يدل على بقية افراده دلالة ظنية وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتيه للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وقيل غير ذلك وهذا اولى واما فائدة هذا العلم فهي العلم باحكام الله تعالى او الظن بها والترقي عن حضيض التقليد اذا استعمل في ما وضع لاجله من استنباط الفروع من الاصول وهي سبب الفوز بسعادة الدارين قلت وقد زعم بعض من لاحظ له من التحقيق ان هذا الفن انما هو حكاية سير اقوام مضوا لسبيلهم وسلوكهم مسالك النظر في الاحكام وليس لنا الا اتباعهم في ما وضعوه مذهبا ودليلا وانت خبير بانه يؤول الى جعل هذا الفن كقول التواريخ في انه لا يترتب عليه غاية يعتد بها واما استمداده فمن ثلاثة اشياء الاول علم الكلام لتوقف الادلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ وهما مبينان في مقررة ادلتهما في مباحث الثاني اللغة العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقفان عليها اذ هما عربيان الثالث الاحكام الشرعية من حيث تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها كقولنا الامر للوجوب والنهي للتحريم والصلوة واجبة والربا حرام **الفصل الثاني في المبادئ اللغوية** اللغة هي اللفظ الدال

وضعا والدلالة على تمام الموضوع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام والقول بوحدة المطابقة
او التضمن وتبعية التضمن للمطابقة توسع والمراد التبعية فى القصد لا فى الوجود وهى دلالة لفظية والعقلية
هى الالتزام ومناسبة ابحاث الاول عن ماهية الكلام وهى فى هذا الفن يقال على الاصوات المقطعة المسموعة
وخصص النحاة الكلام بما تضمن كلمتين بالاسناد وذهب كثير من اهل الاصول الى ان الكلمة الواحدة تسمى
كلاما الثانى عن الواضع واختلف فى ذلك على اقوال احدها ان الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب الاشعرى
واتباعه وابن فورك الثانى ان الواضع هو البشر واليه ذهب ابو هاشم ومن تابعه من المعتزلة الثالث
ان ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله تعالى والباقى بالاصطلاح الرابع ان ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح
والباقى توقيف وبه قال الاستاذ ابو اسحق الخامس ان نفس الالفاظ دلت على معانيها بذاتها وبه
قال عباد بن سليمان الضميرى السادس انه يجوز كل واحد من هذه الاقوال من غير جزم باحدها وبه قال
الجمهور والباقلانى واحتج اهل هذه الاقوال بالمنقول والمعقول كما ذكر فى كتب الاصول واجاب عنها الفحول
ولا ريب ان تلك الادلة التى استدل بها القائلون لا يفيد شئ منها القطع فوجب الوقف وهذا هو الحق
الثالث عن الموضوع والموضوعات اللغوية هى كل لفظ وضع لمعنى ويدخل فيه المفردات والمركبات الستة
وهى الاسنادى والوضعى والاضافى والعددى والمزجى والصوتى ومعنى الوضع يتناول امرين اعم
واخص فالاعم تعيين اللفظ بازاء المعنى والاخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى الرابع عن الموضوع له
وفيه خلاف قال الجوينى والرازى وغيرهما ان اللفظ موضوع للصورة الذهنية وقال ابو اسحق موضوع
للموجود الخارجى وقيل موضوع للاعم من الذهنى والخارجى ورجحه الاصفهانى وفى المسلم موضوع للمعانى
من حيث هى هى لان الوضع انما هو للتعبير عما فى الضمير وكونه فى الضمير ليس فى الضمير وحمل الدوانى النزاع
لفظيا بان المراد بالخارجى هو المعنى لا من حيث قيامه بالذهن قلت وان كان معنويا فلا يبعد القول
بالخارجى فى الجزئيات الخامس عن الطريق التى يعرف بها الوضع وهى النقل اذ لا يستقل به العقل
والحق ان جميعها منقول بطريق التواتر وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والنور
والنار والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التى فيها
غرابة فهو منقول بطريق الاحاد ويكتفى فيها بالظن ولا وجه لهذا فان الائمة المشتغلين بنقل اللغة
قد نقلوا غرابتها كما نقلوا غيرها وهم عدد لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فى كل عصر من العصور هذا معلوم

لكل من له علم باحوال المستعملين بلغة العرب وقد اورد الرازي تشكيكا على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته حتى
في تفسير الكتاب العزيز واجاب عنه في الارشاد جوابا شافيا فليعلم وفي العضدي قد يستدل النقل من العقل
كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وانه لاخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم السادس
عن جواز اثبات اللغة بطريق القياس وقد اختلف فيه فجوزه القاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج
وابو اسحق الشيرازي والرازي وجماعة من الفقهاء ومنعه الجويني والغزالي والآمدي وهو قول عامة الحنفية
واكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتاخرين وليس النزاع في ما ثبت تعميمه
بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع في ما اذا سمى مسمى
باسم في هذا الاسم باعتبار اصله من حيث الاشتقاق او غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى في التسمية لاجل
دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدما ويوجد ذلك المعنى في غير ذلك الاسم فهل يتعدى الاسم المذكور الى ذلك الغير
بسبب وجود ذلك المعنى فيه يطلق ذلك الاسم عليه حقيقة اذ لا نزاع في جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف في الاطلاق حقيقة
وذلك كالخمر الذي هو اسم للمتخذ من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا اطلق على النبيذ الحاقا له بالمتخذ
المذكور بجامع المخامرة للعقل فانها معنى في الاسم يظن اعتباره في تسمية المذكور به لدوران التسمية فيهما
لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل خمير اذا وجدت فيه سمى به واذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك في
النبيذ او يخص اسم الخمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ وكذلك تسمية النباش
سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم واذا عرفت هذا علمت ان الحق منع اثبات اللغة بالقياس
قلت وتفصيل ادلة المجوزين واجوبتها في ارشاد الفحول ومعتمد الحصول

الفصل الثالث في تقسيم اللفظ

الى مفرد ومركب اللفظ الموضوع ان قصد بجزئه من الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد والمفرد اما
واحدا ومتعددا وكذلك معناه فهذه اربعة اقسام

الاول الواحد للواحد ان لم يشترك في مفهومه كثيرون
لا حقا ولا مقدرا فمعرفة لتعينه اما مطلقا اي وضعا واستعمالا فعلم شخصي وجزئي حقيقي ان كان فردا
او مضافا بوضعه الاصلي سواء كان العهد اي اعتبار الحضور لنفس الحقيقة او لحصة منها معينة مذكورة
او في حكمها او مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص او لكل من الحصص واما بالاشارة الحسية فاسمها
واما بالعقلية فلابد من دليلها سابقا كضمير الغائب او معا كضميري المخاطب والمتكلم او لاحقا كالموصولات
وان اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقا او تقديرا فكلي فان تناول الكثير على انه واحد فجنس والا فاسم الجنس

وايا ما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت باولية او باولوية او اشدية فهو المشكك وان كان تناوله لها على السوية فهو المتواطي وكل واحد من هذه الاقسام ان لم يتناول وضعا الافرادا معينا فخاص خصوص الشخص وان يتناول الافراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة او على سبيل البدل والاول يقال له العموم الشمولي والثاني البدلي وان لم يستغرقها فان تناول مجموعا غير محصور فيسمى عاما عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعند من يشترطه واسطة والراجح انه خاص لان دلالته على اقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وان لم يتناول مجموعا بل واحدا او اثنين او تناول محصورا فخاص خصوص الجنس او النوع **الثاني** اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء تفاصلت افراده كالانسان والفرس او تواصلت كالسيف والصارم **الثالث** اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول بالنسبة الى ناقله والا فحقيقة ومجاز **الرابع** اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق والى صفة وغير صفة وجميع ما ذكر ههنا قد بين في علوم معروفة فلا نطيل البحث فيه ولكنا نذكر ههنا خمس مسائل يتعلق بهذا العلم تعلقا ما **الاولى** في المشتق والاشتقاق ان تجد بين لفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر وارکانه اربعة احدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حروف فقط او حركة فقط او فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما ان يكون بالزيادة او النقصان او بهما معا فهذه تسعة اقسام وقيل ينتهي اقسامه الى خمسة عشر والتركيب ثناء وثلاث ورباع وينقسم الى الصغير والكبير والاكبر لان المناسبة اعم من الموافقة مع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكبى وناك وبدون الموافقة اكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب او الصفة كالشدة في الرجم والرقم فالمعتبر في الاولين الموافقة وفي الاخر المناسبة والاشتقاق الكبير والاكبر ليس من غرض الاصولي لان المبحوث عنه في الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير وهو اللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهي ما دل على ذات مبهمة غير معينة بتعيين شخصي ولا جنسي متصفة بمعين كضارب فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعنى ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون

للمباشر حقيقة اتفاقا وفي الاستقبال مجازا اتفاقا وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة والى ذهب ابن سينا من الفلاسفة وابو هاشم من المعتزلة وتفصيل ذلك في معتمد الحصول والحق ان اطلاق المشتق على الماضي الذي قد انقطع حقيقة لاتصافه بذلك في الجملة وقد ذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان سبب ممكن البقاء اشترط بقاؤه فاذا مضى وانقطع فمجاز وان كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون اطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون الى الوقف ولا وجه له فان ادلة صحة الاطلاق الحقيقي على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية **الثانية** في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بين الاسماء المترادفة والاسماء المؤكدة ان المترادفة يفيد فائدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكدة فان الاسم الذي وقع به التاكيد يفيد تقوية المؤكد او دفع توهم التجوز او السهو او عدم شمول وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه اما تعدد الواضع او توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند اهل البيان بالافتنان او تسهيل مجال النظم والنثر وانواع البديع ولم يات المانعون لوقوعه في اللغة بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الاسد والليث والحنظة والقمح والجلوس والقعود وهذا كثير جدا والعجب من نسبة المنع من الوقوع الى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم **الثالثة** في المشترك وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك واختلف اهل العلم فيه فقال قوم انه واجب الوقوع وقال آخرون انه ممتنع الوقوع وقالت طائفة انه جائز الوقوع ولا يخفاك ان المشترك موجود في هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك الا مكابر كالقرء فانه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهذا لا خلاف فيه بين اهل اللغة ومثل القرء والعين فانها مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الابيض والاسود وكذا اعسعس مشترك بين اقبل وادبر كما هو واقع في لغة العرب بالاستقراء فهو ايضا واقع في الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع في الكتاب فقط او فيهما لا في اللغة قلت الطال في معتمد الحصول في بيان ذلك **الرابعة** اختلف في جواز استعمال

اللفظ المشترك في معنييه او معانيه فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر وابو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار بن احمد والقاضي جعفر والشيخ حسن وبه قال الجمهور وكثير من ائمة اهل البيت الى جوازه وذهب ابو هاشم وابو الحسن البصري والكرخي الى امتناعه ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع منه لامر يرجع الى الوضع والحق عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك او معانيه ولم يات من جوزه بحجة وقد قيل انه يجوز الجمع مجازا لا حقيقة وبه قال جماعة من المتاخرين وقيل يجوز ارادة الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا الى الغزالي والرازي وقيل يجوز الجمع في النفي لا في الاثبات فيقال مثلا ما رأيت عينا ويراد العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح ان يقال عندي عين ويراد هذه المعاني بهذه اللفظ وقيل يجوز ارادة الجمع في الجمع فيقال مثلا عندي عيون ويراد تلك المعاني وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع فيقال عندي جونان ويراد ابيض واسود ولا يصح ارادة المعنيين او المعاني باللفظ المفرد وهذا الخلاف انما هو في المعاني التي يصح الجمع بينهما وفي المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما لا في المعاني المتناقضة **الخامسة** في الحقيقة والمجاز وفي هذه المسئلة عشرة ابحاث **الاول** في تفسيرهما اما الحقيقة فهي فعيلة من حق الشيء يحق وفعيل في الاصل وقد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى الاول معناه الثابتة وعلى الثاني يكون معناها المثبتة واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي **الثاني** في حدهما فالحقيقة هي اللفظ المستعمل في ما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوي والشرعي والعرفي ذا الاصطلاحي وقيل غير ذلك والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة وقيل غير ذلك **الثالث** قد اتفق اهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين والمراد وضع الشارع لا وضع اهل الشرع كما ظن فذهب الجمهور الى اثباتها وذلك كالصلوة والزكوة والصوم والمصلي والمزكي والصائم وغير ذلك فمحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا المستعملة في غير معانيها اللغوية فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها وهو الحق ولم يات من نفاها بشيء يصلح للاستدلال **الرابع** المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور اهل العلم وخالف في ذلك ابو اسحق الاسفرائني وخلافه هذا يدل البلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي باعلى صوت

بان سبب خلافه هذا تفريط في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه
من الحقائق والمجازات التي لا يخفى على من له ادنى معرفة بها وقد استدل بما هو اوهن من بيت العنكبوت
فقال انه لو كان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة وهذا التعليل
عليل فان تجويز خفاء القرينة اخفى من السها ووقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية اشهر من نار على
علم واوضح من شمس النهار قال ابن جني اكثر اللغة مجاز وهو ايضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير
وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز وهو ايضا واقع في السنة وقوعا كثيرا الخامس
انه لا بد من العلاقة في كل مجاز في ما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له
وذلك الاتصال اما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل او باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها
المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب ان يكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره
والمراد الاشتراك في الكيف والاتصال الصوري اما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان
وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كالعبد للمعتق او باعتبار المستقبل وهو الاول اليه
كالخمر للعصير او باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلوة واليد في ما وراء الرسغ والحالية والمحلية
كاليد في القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة كالميزاب للماء والظرفية
والمظروفية والبدلية والشرطية والضدية ومن العلاقات اطلاق المصدر على الفاعل او المفعول
كالعلم في العالم او المعلوم ومنها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن انها
مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المستقر بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في اطلاق اسم السبب
على المسبب اربعة انواع القابل والصورة والفاعل والغاية اي تسمية الشيء باسم قابله نحو
سال الوادي وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة او ظنا
كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالخمر وفي اطلاق
اسم المسبب على السبب اربعة انواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعد بعضهم من
العلاقات الحلول في محل واحد كالحيوة في الايمان والعلم وكالموت في ضدهما والحلول في محلين
متقاربين كرضا الله في رضا رسوله والحلول في حيزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في
قوله تعالى فيه مقام ابراهيم وهذه الانواع راجعة الى علاقة الحالية والمحلية كما ان الانواع السابقة

مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فما ذكرناه ههنا مجموعة اكثر من ثلاثين علاقة وعد بعضهم من العلاقات
ما لا تعلق له بالمقام كحذف المضاف نحو واسئل القرية يعني اهلها وحذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا
اي انا ابن رجل جلا والنكرة في الاثبات اذا جعلت للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس
والمعرف باللام اذا اريد به واحد امتنع نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها والحذف نحو يبين الله
لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات
نحو اربعين علاقة لا كما قال بعضهم انها لا يزيد على احدى عشرة وقال آخر على عشرين وقال آخر على خمس وعشرين
ولا يشترط النقل في احاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها واليه ذهب الجمهور وهو الحق ولم يات
من اشترط ذلك بحجة يصلح لذكرها وتستدعي التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم ان اهل اللغة
العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم
من اهل البلاغة في فني النظم والنثر ويتمادحون باختراع الشئ الغريب من المجازات عند وجود الصحح
للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا **السادس** في قرائن المجاز والقرينة المانعة من
ارادة المعنى الحقيقي قد يكون عقلية وقد يكون حسية وقد يكون عادية وقد يكون شرعية فلا تختص
بنوع دون نوع **السابع** في الامور التي يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة والفرق بين الحقيقة
والمجاز اما ان يقع بالنص او الاستدلال اما بالنص فمن وجهين الاول ان يقول الواضع هذا حقيقة
وذاك مجاز الثاني ان يذكر الواضع حد كل واحد منهما بان يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذاك
مستعمل في غير ما وضع له ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما واما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة
الاول ان يسبق المعنى الى افهام اهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك انه حقيقة فيه
فان كان لا يفهم منه المعنى المراد الا بالقرينة فهو المجاز الثاني صحة النفي للمعنى المجازي وعدم صحته
للمعنى الحقيقي في نفس الامر الثالث عدم اطراد المجاز وهو ان لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب
الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجوز بالنخلة للانسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس
الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وقد ذكروا غير هذه الوجوه وهي مصرحة في
ارشاد الفحول **الثامن** في ان اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا لخروجه
عن حد كل واحد منهما وقد اتفقوا على ان الحقيقة لا يستلزم المجاز لان اللفظ قد يستعمل فيما وضع له ولا يستعمل

فی غیرہ وہذا معلوم لکل عالم بلغۃ العرب واختلفوا ہل یستلزم المجاز الحقیقۃ ام لا بل یجوز ان یستعمل اللفظ فی غیر ما وضع لہ ولا یستعمل فی ما وضع لہ اصلا فقال جماعۃ یستلزم وقال الجمہور لا یستلزم قلت ولعل الصواب ہو الاول الثانی سبع فی اللفظ اذا دار بین ان یکون مجازا او مشترکا ہل یرجح المجاز علی الاشتراک او الاشتراک علی المجاز فرجح قوم الاول وآخرون الثانی والحق ان الحمل علی المجاز اولی من الحمل علی الاشتراک لغلبۃ المجاز بلا خلاف والحمل علی الاعم الاغلب دون القلیل النادر متعین والتعارض الحاصل بین احوال الالفاظ لا یختص بالتعارض بین المشترک والمجاز واذا وقع بینہما فالمجاز اولی من الاشتراک واذا وقع بین الاشتراک والنقل فقیل ان النقل اولی وقیل الاشتراک اولی وہو الصواب واذا وقع بین الاشتراک والاضمار فقیل ان الاشتراک اولی والصواب ان الاضمار اولی واذا وقع بین الاشتراک والتخصیص فقیل التخصیص اولی واما التعارض بین النقل والمجاز فقیل المجاز اولی واذا وقع بین النقل والتخصیص فقیل التخصیص اولی واذا وقع بین المجاز والاضمار قیل ہما سواء وقیل المجاز اولی واذا وقع بین المجاز والتخصیص فالتخصیص اولی واما التعارض بین الاضمار والتخصیص فالتخصیص اولی **العاشر** فی الجمع بین الحقیقۃ والمجاز ذہب جمہور اہل العربیۃ وجمیع الحنفیۃ والمحققون من الشافعیۃ الی انہ لا یستعمل اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی حال کونہما مقصودین بالحکم بان یراد کل واحد منہما واجاز ذلک بعض الشافعیۃ مطلقا الا ان لا یمکن الجمع بینہما کافعل امر او تہدیدا فان الامر طلب الفعل والتہدید یقتضی الترک فلا یجتمعان معا وقال الغزالی وابو الحسین انہ یصح استعمالہ فیہما عقلا لا لغۃ الا فی غیر المفرد کالمثنی والمجموع فیصح استعمالہ فیہما لغۃ لتضمنہ المتعدد کقولہم القلم احد اللسانین ورجح ہذا التفصیل ابن الہمام وہو قوی لانہ قد وجد المقتضی وفقد المانع فلا یمتنع عقلا ارادۃ غیر المعنی الحقیقی مع المعنی الحقیقی بالمتعدد والحق امتناع الجمع بینہما لتبادر المعنی الحقیقی من اللفظ من غیر ان یشارکہ غیرہ فی التبادر عند الاطلاق وہذا المجرد یمنع من ارادۃ غیر الحقیقی بذلک اللفظ المفرد مع الحقیقی واختلفوا ہل یجوز استعمال اللفظ فی معنییہ او معانیہ المجازیۃ فذہب المحققون الی منعہ وہو الحق لان قرینۃ کل مجاز تنافی ارادۃ غیرہ من المجازات **الفصل الرابع** فی مسائل الحروف قد ذکر جماعۃ من اہل الاصول فی المبادی مباحث فی بعض الحروف التی ربما یحتاج الیہا الاصولی وہی مدونۃ فی فن مستقل مبینۃ تبیانا تاما وہو علم الاعراب فلا حاجۃ لنا الی التطویل

فی بیان ہذہ الحروف التی لا یتعلق بتطویل الکلام فیہا کثیر فائدۃ فان معرفۃ ذلک قد عرفت من ذلک العلم ولکن نشیر الیہا علی سبیل الاختصار فنقول منہا الواو وہی لمطلق الجمع او للمعیۃ او للترتیب فذہب الی الاول جمہور النحاۃ والاصولیین والفقہاء قال ابو علی الفارسی اجمع نحاۃ البصرۃ والکوفۃ علی انہا للجمع المطلق وذکر سیبویہ فی سبعۃ عشر موضعا من کتابہ انہا للجمع المطلق وہو الحق وذہب الی الثانی مالک وذہب الی الثالث القراء وثعلب وابو عبید وروی ہذا عن الشافعی ونسب ذلک الی ابی حنیفۃ والثانی الی صاحبیہ ولم یات القائلون بافادۃ الواو للترتیب بشیء یصلح للاستدلال بہ ویستدعی الجواب عنہ وتنفرد الواو عن سائر احرف العطف بخمسۃ عشر حکما وتستعار للحال وہو قلیل ومنہا الفاء للتعقیب باجماع اہل اللغۃ وہو فی کل شیء واذا وردت لغیر تعقیب فذلک لدلیل آخر یقترن معناہ بمعناہا وہی للترتیب بلا مہلۃ ولو فی الذکر وہو نوعان معنوی کما فی قام زید فعمرو وذکری وہو عطف مفصل علی مجمل نحو فنادی نوح ربہ فقال رب ابنی من اہلی وللسببیۃ وذلک غالب فی العاطفۃ جملۃ نحو فوکزہ موسی فقضی علیہ ای مات او صفۃ نحو لآکلون من شجرۃ من زقوم فمالئون منہا البطون فشاربون علیہ من الحمیم ومنہا ثم بالضم حرف عطف للتراخی فی الوجود وجاء لتراخی المنزلۃ ومنہ قولہ تعالی وانی لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اہتدی ای استقام علی الہدی فان مرتبۃ الاستقامۃ اعلی اذ ہی اشق والتراخی یرجع الی التکلم عند ابی حنیفۃ والی الحکم عندہما وللترتیب خلافا للعبادی ومنہا بل للعطف والاضراب عما قبلہ بصرف الحکم الی مابعدہ وجعلہ کالمسکوت عنہ ومع کلمۃ لا نص فی النفی وقد یستعمل للترقی وقیل للاضراب عما قبلہ بابطالہ کقولہ تعالی بل عباد مکرمون وقد تکون للافاضۃ فی کلام آخر من غیر ابطال کقولہ تعالی بل تؤثرون الحیاۃ الدنیا وادعی ابن مالک حصر بل فی کلام اللہ تعالی علی ہذا المعنی وفی التلویح ایضا تصریح بہ ولکن الحق انہ قد جاء فیہ للابطال ما وقع فی کلام غیرہ کثیرا وصحح ابن ہشام ان بل فی الجمل لیست عاطفۃ بل ابتدائیۃ ومنہا لکن للاستدراک خفیفۃ وثقیلۃ ولکن یجب فی المفرد ان تکون بعد النفی وفی الجملۃ اختلاف ما قبلہا وما بعدہا اثباتا ونفیا ولو بمعنی وقد یجیء للتاکید فی نحو قولہ ولو طار ذو حافر قبلہا لطارت ولکنہ لم یطر ومنہا او لاحد الامرین فیعم فی النفی والنہی ولیست فی الخبر للشک او التشکیک وقد یکون للابہام المجرد کقولہ تعالی انا او ایاکم لعلی ہدی او فی ضلال مبین ویجیء للتخییر ومطلق الجمع والتقسیم وبمعنی الی وللاضراب کبل قال الجرمی والتقریب نحو ما ادری اسلم او ودع

وتستعار للغاية والاستثناء في مثل لالزمنك او تعطيني حقي قيل ومنه قوله تعالى او يتوب عليهم
او يعذبهم ومنها حتى للغاية وتكون جارة وعاطفة وللتعليل وندر للاستثناء ومنها الباء
للالصاق حقيقة ومجازا والتعدية والاستعانة والسببية والمصاحبة والظرفية والبدلية والمقابلة
والمجاورة والاستعلاء والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعيض وفاقا للاصمعي والفارسي وابن مالك
وصاحب القاموس ومنها على الصحيح انها قد تكون اسما بمعنى فوق وتكون حرفا للاستعلاء
والمصاحبة والمجاوزة والتعليل والظرفية والاستدراك والزيادة وعلى يعلو فعل ورجح السرخسي
بانه مجاز في الالصاق حقيقة في الشرط وفي التحرير ممنوع لان اللزوم هو المعنى الحقيقي فهو مجاز فيهما وفي التقرير
بل هو حقيقة فيهما فانهما من افراد اللزوم ومنها من بكسر الميم لابتداء الغاية عند كثير من ائمة
اللغة منهم المبرد وللتبعيض عند كثير من الفقهاء كفخر الاسلام وصاحب البديع وللتبيين عند البعض
ومنهم البيضاوي وارجع كل فريق باقي معانيها الى ما ذهب اليه كالتعليل والبدل والغاية وتنصيص
العموم والفصل ومرادفة الباء وفي وعند وعلى ومنها الى للانتهاء وفي دخول ما بعدها في حكم ما قبلها
مذاهب اربعة كحتى وفصلها في التوضيح ومغتنم الحصول ومنها في للظرفية لاشتمال مجرورها
على ما قبله اشتمالا زمانيا او مكانيا تحقيقا او تشبيها نحو زيد في نعمة والدار في يده ويلوح من التلويح
انها حقيقة في مطلق الظرفية فما في المسلم ان نحو الدار في يده مجاز التزام لخلاف الاصل من غير ضرورة
وتجيء للمصاحبة والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء والى ومن ومنها من
شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة قال ابو علي ونكرة تامة ومنها هل لطلب التصديق
الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي ومنها لن حرف نفي ونصب واستقبال ولا تفيد
توكيد النفي ولا تابيده خلافا لمن زعمه كالزمخشري وغيره من المعتزلة وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور
ومنها ما ترد اسمية وحرفية موصولة ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير
زمانية ومصدرية كذلك ونافية وزائدة كافة وغير كافة ومنها اذن قال سيبويه للجواب والجزاء
قال الشلوبين دائما وقال الفارسي غالبا ومنها اي بالفتح والسكون للتفسير ولنداء القريب او البعيد
او المتوسط اقوال ومنها ايّ بالتشديد للشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة
لنداء ما فيه ال ومنها اذ اسم للماضي ظرفا ومفعولا به وبدلا من المفعول ومضافا اليها اسم زمان

حتى الباء
على
من
الى
في
من
هل
لن
ما
اذن
اي
ايّ
اذ

وللمستقبل في الاصح وترد للتعليل حرفا واوظرفا وللمفاجاة وفاقا لسيبويه **ومنها اذا** للمفاجاة حرفا
وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزمخشري والزجاج ظرف زمان
وترد ظرفا للمستقبل متضمنة معنى الشرط غالبا وندر مجيئها للماضي والحال **ومنها بيد** بمعنى غير
وبمعنى من اجل وعليه بيداني من قريش **ومنها رب** للتكثير والتقليل ولا تختص باحدهما
خلافا لمزاعم ذلك **ومنها كي** للتعليل وبمعنى ان المصدرية **ومنها كل** اسم لاستغراق
افراد المنكر والمعرف المجموع واجزاء المفرد المعرف **ومنها ان** للتعليق بما هو على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون **ومنها لو** حرف شرط للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط
فيه فينتفي الجزاء فيه بدلالة التزامية وما اشتهر من انه لامتناع الثاني لامتناع الاول مسامحة ويقل
للمستقبل ويكون تجوز الكقوله ولیخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم قال سيبويه
حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين لمجرد الربط والصحيح وفاقا
للشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه ثم ينتفي التالي ان ناسب ولم يخلف المقدم غيره
كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واختاره ابن الحاجب ورد على جمهور النحاة في اختيار الاول
لكن الشائع هو الاول الا ان خلف كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا ويثبت وان لم يناف وناسب
بالاولى كقوله لو لم يخف لم يعص او المساواة كلو لم تكن ربيبته لما حلت للرضاع او الادون كقولك
لو انتفت اخوة النسب لما حلت للرضاع وترد للتمني والعرض والتخصيص والتقليل نحو ولو بظلف
محرق واولم ولو بشاة **ومنها كيف** سوال عن الحال وترد للشرط مع الجزم **ومنها اللام**
للتعليل والاستحقاق والاختصاص والملك والضرورة اي العاقبة والتمليك وشبهه وتوكيد
النفي والتعدية والتاكيد وبمعنى الى وعلى وفي وعند ومن وعن وفي المعتنم اللام للاشارة الى المعلومية
واقسامها اربعة معروفة في المسلم الحق ان تجنس بلام الطبيعة في موضوع الطبيعة مثل الانسان
نوع اقول هي داخلة في لام الجنس فانها على ما فسروها المشار بها الى الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث
انطباقها على افرادها كلا او بعضا **ومنها لولا** حرف مقتضاه في الجملة الاسمية امتناع جوابه
لوجود شرطه وفي المضارعة التخصيص وفي الماضية التوبيخ قيل وترد للنفي **ومنها قبل وبعد**
ومع متقابلات تدل على متقدم على المضاف اليه ومتاخر عنه ومقارن له فاذا اضيفت الى ظاهر فصفات

لما قبلها او الى ضمير فلما بعدها كذا قيل **ومنها عند** للحضرة الحسية والمعنوية نحو قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده
وقوله تعالى وقال الذي عنده علم من الكتاب **ومنها غير** في الاصل صفة فلا يفيد حكما لما اضيف اليه
متوغل في الابهام فلا يتعرف باضافته مع لزومها نحو جاء رجل غير زيد ويستعمل للاستثناء فيفيد
نقيض الحكم السابق ويلزمه اعراب المستثنى والحروف التي ترد لمعان كثيرة من المفرد والمركب قد فصلها
اهل الاصول والنحاة في علم الاعراب

الفصل الخامس في الاحكام وفيه اربعة ابحاث

الاول في الحكم وهو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فيتناول
اقتضاء الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحظور والمندوب
والمكروه واما التخيير فهو الاباحة واما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالاحكام التكليفية خمسة لان
الخطاب اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون طلب الفعل وهو الايجاب او
طلب الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما ان يكون على السوية وهو الاباحة او يترجح
جانب الوجود وهو الندب او يترجح جانب الترك وهو الكراهة فكانت الاحكام ثمانية خمسة تكليفية
وثلثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب اذ لا تكليف في الاباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية
عند الجمهور وسميت الثلثة وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا او انتفاء
فالواجب في الاصطلاح ما يمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقض بالواجب المخير وبالواجب
على الكفاية فانه لا يذم في الاول الا اذا تركه مع الآخر ولا يذم في الثاني الا اذا لم يقم به غيره وينقسم الى
معين ومخير ومضيق وموسع وعلى الاعيان وعلى الكفاية ويرادفه الفرض عند الجمهور وقيل
الفرض ما كان دليله قطعيا والواجب ما كان دليله ظنيا والاول اولى والمحظور ما يذم فاعله ويمدح
تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح والمندوب ما يمدح
فاعله ولا يذم تاركه وقيل هو الذي يكون فعله راجحا في نظر الشرع ويقال له مرغب فيه ومستحب
ونفل وتطوع واحسان وسنة وقيل انه لا يقال له سنة الا اذا داوم عليه الشارع كالوتر ورواتب
الفرائض والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله ويقال بالاشتراك على امور ثلاثة على ما نهي عنه
نهي تنزيه وهو الذي اشعر فاعله ان تركه خير من فعله وعلى ترك الاولى كترك صلوة الضحى وعلى
المحظور المتقدم والمباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه والمعنى انه اعلم فاعله انه لا ضرر عليه في فعله

عند
غير

وتركه وقد يطلق على الامر على فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح اى الامر على
من اراقه ويقال للمباح الحلال والجائز والمطلق والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود
حكم اى يستلزم وجوده وجوده وبيانه ان لله سبحانه فى الزانى مثلا حكمين احدهما تكليفى وهو وجوب
الحد عليه والثانى وضعى وهو جعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته بل
بجعل الشرع وينقسم السبب بالاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار
للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة والشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط
هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك او يستلزم عدم السبب لحكمة
فى عدمه تنافى حكمة الحكم او السبب وبيانه ان الحول شرط فى وجوب الزكوة فعدمه يستلزم عدم وجوبها
والقدرة على التسليم شرط فى صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط فى سببية الزنا
للرجم فعدمه يستلزم عدمها والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم او عدم السبب
كوجود الابوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الاب لان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى
ان لا يصير الابن سببا لعدمه وفى هذا المثال الذى اطبق عليه جمهور اهل الاصول نظر لان السبب المقتضى
للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح ان يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص ولكنه ورد الشرع
بعدم ثبوت القصاص لفرع من اصل والاولى ان يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها فى بدن المصلى
او ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلوة عند من يجعل الطهارة شرطا فهنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد
مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط واما المانع الذى يقتضى وجوده حكمة تخل بحكمة السبب فكالدين
فى الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنا مواساة الفقير ممن فضل ماله ولم يدع الدين فى المال فضلا يواسى
به هذا على قول من قال ان الدين مانع الثانى فى الحاكم لا خلاف فى كون الحاكم الشرع بعد البعثة
وبلوغ الدعوة واما قبل ذلك فقالت الاشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بافعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب
ايمان وقالت المعتزلة انه يتعلق له سبحانه حكم بما ادرك العقل فيه صفة حسن او قبح لذاته او لصفة او لوجوه
واعتبارات على اختلاف بينهم فى ذلك وقالوا الشرع كاشف عما ادركه العقل قبل وروده وقد
اتفق الاشعرية والمعتزلة على ان العقل يدرك الحسن والقبح فى شيئين الاول ملائمة الغرض للطبع
ومنافرته له فالموافق حسن والمنافر قبيح عند العقل والثانى صفة الكمال والنقص فصفات الكمال حسنة

وصفات النقص قبيحة عنده ومحل النزاع بينهم هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب
آجلا وعاجلا فعند الاشعرية ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ان ذلك ليس الا لكون الفعل واقعا
على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل
والكلام في هذا البحث طويل وانكار مجرد ادراك العقل لكون الفعل حسنا او قبيحا مكابرة واما ادراكه لكون
ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم وغاية ما تدركه العقول
ان هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب
ومما يستدل به على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى وقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ونحو هذا **الثالث في المحكوم به** وهو فعل المكلف فمتعلق الايجاب
يسمى واجبا ومتعلق الندب يسمى مسنونا ومستحبا ومتعلق الاباحة يسمى مباحا ومتعلق الكراهة يسمى مكروها ومتعلق
التحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل **الاولى** ان شرط الفعل الذي وقع
التكليف به ان يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلا بالنظر
الى ذاته او بالنظر الى امتناع تعلق قدرة المكلف به وقال جمهور الاشاعرة بالجواز مطلقا وعندي ان
قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال والمجوز لذلك لم يات بما يغني
الاشتغال بتحريره والتعرض لرده ومما يدل على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا
وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وقوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد ثبت في الصحيح ان الله
سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها انما تدل على
عدم الوقوع لا على عدم الجواز على ان الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة اصلا وهذا الكلام
في التكليف بما لا يطاق واما التكليف بما علم الله انه لا يقع فالاجماع منعقد على صحته ووقوعه
الثانية ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف عند اكثر الشافعية والعراقيين
من الحنفية وقال جماعة منهم الرازي وابو حامد وابو زيد والسرخسي هو شرط وهذه المسئلة ليست على
عمومها اذ لا خلاف في ان مثل الجنب والمحدث مامور ان بالصلوة بل هي مفروضة في حقهما
وهو ان الكفار مخاطبون بالشرائع اي بفروع العبادات عملا عند الاولين لا عند الآخرين وقال

قوم هم مکلفون بالنواهی لانها الیق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر والحق ما ذهب الیه الاولون وبه
قال الجمهور ولا خلاف فی انهم مخاطبون بامر الایمان لانه مبعوث الی الکافة وبالمعاملات ایضا
والمراد بکونهم مخاطبین بفروع العبادات انهم مواخذون بها فی الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعی
وهو الایمان ومما یدل علی مذهب الاولین قوله سبحانه یا ایها الناس اعبدوا ربکم ونحوها وهم من
جملة الناس وقوله ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین وقوله ویل للمشرکین الذین لا یؤتون
الزکوة وقوله من یفعل ذلک یلق اثاما یضاعف له العذاب یوم القیامة ویخلد فیه مهانا والآیات
والاحادیث فی هذا الباب کثیرة جدا **الثالثة** ان التکلیف بالفعل والمراد به اثر القدرة الذی
هو الاکوان لا التاثیر الذی هو احد الاعراض النسبیة ثابت قبل حدوثه اتفاقا وینقطع بعده اتفاقا
ولا اعتبار بخلاف من خالف فی الطرفین فهو بین السقوط واختلفوا هل التکلیف به باق حال حدوثه
ام لا فقال جمهور الاشعریة باق وقالت المعتزلة والجوینی لیس بباق **الرابع فی المحکوم علیه**
وهو المکلف ویشترط فی صحة التکلیف بالشرعیات فهم المکلف لما کلف به بمعنی تصور وبان یفهم
من الخطاب القدر الذی یتوقف علیه الامتثال لا بمعنی التصدیق به فتقرر ان المجنون والصبی غیر مکلف
لانهما لا یفهمان خطاب التکلیف ولزوم ارش جنایتهما من احکام الوضع لا من احکام التکلیف
وقد ورد الدلیل برفع التکلیف قبل البلوغ کحدیث رفع القلم عن ثلاثة وهو وان کان فی طرقه مقال
لکنه باعتبار کثرة طرقه من قسم الحسن وباعتبار تلقی الامة له بالقبول لکونهم بین عامل به ومأول له صار
دلیلا قطعیا ویؤیده حدیث من اخضر میزره فاقتلوه واحادیث النهی عن قتل الصبیان حتی یبلغوا واحادیث
ان صلی الله علیه وسلم کان لا یاذن فی القتال الا لمن بلغ سن التکلیف والادلة فی هذا الباب کثیرة فلم یات
من خالف فی ذلک بشئ یصلح لایراده ووقع الخلاف بین الاشعریة والمعتزلة هل المعدوم مکلف ام لا
فذهب الاولون الی الاول والآخرون الی الاخر وهذا البحث یتوقف علی مسئلة الخلاف فی کلام الله سبحانه
وهی مقررة فی علم الکلام ومسئلة الخلاف فی کلام الله سبحانه وان طالت ذیولها وتفرق الناس فیها فرقا
وامتحن بها من امتحن من اهل العلم وظن من ظن انها من اعظم مسائل اصول الدین لیس لها کثیر فائدة بل هی
من فضول العلم ولهذا صان الله سلف هذه الامة من الصحابة والتابعین وتابعیهم عن التکلم فیها
والی ههنا انتهی الکلام فی المبادی ولنشرع الآن بعون الله سبحانه وتعالی فی المقاصد فنقول وبه احول واصول

المقصد الاول في الكتاب العزيز وفيه فصول

الاول في تعريفه الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف اهل الشرع على القرآن والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القرارت غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بالسنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر واما حد الكتاب اصطلاحا فله حدود لا يخلو كلواحد منها عن ايراد والاولى ان يقال هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتلو المتواتر وهذا لا يرد عليه ما يرد على سائر الحدود **الثاني** اختلف في المنقول احادا هل هو قرآن ام لا فقيل ما لم يتواتر فليس بقرآن وقد ادعى اهل الاصول تواتر كلواحد من القرارت السبع بل العشر وليس على ذلك امارة من علم فان هذه القرآت كل واحدة منها منقولة نقلا احاديا كما يعرف ذلك من يعرف اسانيد القراء لقرائهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع على ان في هذه القرآت ما هو متواتر وما هو احاد ولم يقل احد منهم بتواتر كلواحد من السبع فضلا عن العشر والحاصل ان ما اشتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر بان القرآن انزل على سبعة احرف وصح عنه انه قال اقرأني جبريل على حرف فلم ازل استزيده حتى اقرأني على سبعة احرف والمراد بالاحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت الى سبع لغات اختلفت في قليل من الالفاظ واتفقت في غالبها فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربي والاعرابي وهذه المسئلة محتاجة الى بسط يتضح به حقيقة ما ذكر وقد افردها الشوكاني بتصنيف مستقل فليرجع اليه وقد ذكر جماعة من اهل الاصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في البسملة وهل هي آية من كل سورة او آية في الفاتحة فقط او آية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين او ليست بآية ولا هي من القرآن واطالوا البحث في ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذكرها في مسائل اصول الدين والحق انها آية في كل سورة لوجودها في رسم المصاحف وذلك هو الركن الاعظم في اثبات القرآنية للقرآن وقد تم الاجماع على ثبوتها خطا في المصحف في اوائل السور ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم وبهذا الاجماع حصل الركن الثاني وهو النقل مع كونه نقلا اجماعيا بين جميع الطوائف واما الركن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر اذا تقرر لك هذا علمت ان نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية واحدة

او آية من الفاتحة مع تسليم وجودها في الرسم في اول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به
الحجة واما ما وقع من الخلاف في كونها تقرء في الصلوة اولا تقرأ وعلى القول بكونها تقرء هل يسر بها مطلقا
او يكون على صفة ما يقرء بعدها من الاسرار في السرية والجهر في الجهرية فلا يخفاك انها خارج عن محل النزاع
وقد اختلفت الاحاديث في ذلك اختلافا كثيرا وقد بسط الشوكاني القول في ذلك في رسالة مستقلة
وذكر في نيل الاوطار شرح منتقى الاخيار ما اذا رجعت اليه لم تحتج الى غيره **الثالث** في المحكم والمتشابه
من القرآن لا خلاف في وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات واختلف في تعريفهما فقيل المحكم ما له دلالة واضحة والمتشابه ما له دلالة غير واضحة فيدخل
في المتشابه المجمل والمشترك وقيل المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ وقيل غير ذلك وحكم المحكم هو وجوب
العمل به واما المتشابه فاختلف فيه على اقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
يقولون آمنا به والوقف على قوله الا الله متعين ولا يصح القول بان الوقف على قوله والراسخون في العلم
لان ذلك يستلزم ان يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة
وهي حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسط الشوكاني الكلام على هذا في تفسيره الذي سماه فتح القدير
وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعلة كونه لا معنى له فان ذلك غير جائز بل لعلة قصور
افهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله كما في الحروف التي في فواتح السور فانه لا شك ان لها
معنى لم يبلغ افهامنا الى معرفته فهي مما استاثر الله بعلمه ولم يصب من تمحل لتفسيرها فان ذلك
من التقول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله سبحانه بمحض الراي وقد ورد الوعيد الشديد عليه
الرابع في المعرب هل هو موجود في القرآن ام لا والمراد به ما كان موضوعا لمعنى عند غير العرب
ثم استعملته العرب في ذلك المعنى كاسمعيل وابراهيم واسحق ويعقوب ونحوها ومثل هذا لا ينبغي
ان يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه وهم الاكثرون ولم ياتوا بشيء يصلح للاستدلال به في محل النزاع
وفي القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية ما لا يجحده جاحد ولا يخالف فيه مخالف
حتى قال بعض السلف ان في القرآن من كل لغة من اللغات ومن اراد الوقوف على الحقيقة
فليبحث كتب التفسير في مثل المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت واباريق والتنور

المقصد الثاني في السنة وفيه ابحاث

البحث الاول في معنى السنة لغة وشرعا اما اللغة ففي الطريقة المسلوكة وقيل المحمودة وقيل المعتادة حسنة كانت او سيئة كما في الحديث الصحيح من سن سنة حسنة الخ واما شرعا ففي قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره وفي عرف اهل اللغة والحديث واما في عرف اهل الفقه فانما يطلقونها على ما ليس بواجب ويطلق على ما يقابل البدعة وقيل هي ما واظب على فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع ترك بلا عذر وقيل هي في العبادات النافلة وفي الادلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول او فعل او تقرير وهذا هو المقصود في البحث عنه في هذا العلم

البحث الثاني

انه قد اتفق من يعتد به من اهل العلم على ان السنة المطهرة مستقلة بتشريع الاحكام وانها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال واني اوتيت القرآن ومثله معه اي من السنن التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الاهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما بات عليه الحصر وما ورد من طريق تو بان في الامر بعرض الاحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين انه موضوع وضعته الزنادقة وقال عبد الرحمن بن مهدي الخوارج وضعوا حديث ما اتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا اعرضنا هذا الحديث على كتاب الله فلم نجده لانا وجدنا فيه ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا قال الاوزاعي الكتاب احوج الى السنة من السنة الى الكتاب قال ابن عبد البر يريد انها تقضي عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن ابي كثير السنة قاضية على الكتاب والحاصل ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الاحكام ضرورية دينية ولا يخالف في ذلك الا من لا حظ له في دين الاسلام

البحث الثالث

ذهب الاكثر من اهل العلم الى عصمة الانبياء بعد النبوة من الكبائر وحكى القاضي ابو بكر وابن الحاجب وغيرهما من متاخري الاصوليين اجماع المسلمين على ذلك وكذا حكوا الاجماع على عصمتهم بعد النبوة عما يزري بمناصبهم كرذايل الاخلاق والدناآت وسائر ما ينفر عنهم وهي التي يقال لها صغائر كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والدليل عليه عند المعتزلة وبعض الاشعرية الشرع والعقل وعند القاضي ابو بكر وجماعة من محققي الشافعية والحنفية السمع فقط وبهذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الاحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنعه الجمهور وجوزه القاضي ابو بكر وقول الجمهور اولى واما الصغائر التي لا ترذي بالمنصب فنقل الكيا عن الاكثرين جواز وقوعها عقلا وابن الحاجب وابن القشيري عدم الوقوع وقال امام الحرمين

الذي ذهب اليه المحصلون انه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفيا او اثباتا والظواهر مشعرة بالوقوع ونقل
القاضي عياض تجويز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف والفقهاء والمحدثين وقالوا ولا بد من تنبيههم عليه
اما في الحال على راي جمهور المتكلمين او قبل وفاتهم على راي بعضهم واختلفوا في معنى العصمة فقيل هو ان لا يمكن المعصوم
الاتيان بالمعصية وقيل انها عدم القدرة على المعصية واما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الانبياء قيل اجماعا
وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون وحكى القاضي عياض الاجماع
على امتناع السهو والنسيان في الاقوال البلاغية وخص الخلاف بالافعال وان الاكثرين ذهبوا الى الجواز والكلام
على هذه المسئلة مبسوط في كتب الكلام **البحث الرابع في افعاله صلى الله عليه وسلم** وهي تنقسم الى
سبعة اقسام **الاول** ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية كتصرف الاعضاء وحركات الجسد فهذا القسم
لا يتعلق به امر باتباع ولا نهي عن مخالفته وليس فيه اسوة ولكنه يفيد ان مثل ذلك مباح **الثاني** ما لا يتعلق
بالعبادات ووضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تاسي ولا به اقتداء لكنه يدل على الاباحة عند
الجمهور وعند قوم انه مندوب وكان ابن عمر رضي الله عنه يتتبع مثل هذا ويقتدي به كما هو معروف عنه منقول في
كتب السنة المطهرة **الثالث** ما احتمل ان يخرج عن الجبلة الى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف وهيئة
مخصوصة كالاكل والشرب واللبس والنوم وفيه قولان للشافعي ومن معه هل يرجع فيه الى الاصل او الى التشريع
والراجح الثاني وحكاه ابو اسحق عن اكثر المحدثين فيكون مندوبا **الرابع** ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وآله وسلم
كالوصال والزيادة على اربع فهو خاص لا يشاركه فيه غيره والحق انا لا نقتدي به في ما صرح لنا بانه خاص به كائنا
ما كان الا بشرع يخصنا **الخامس** ما ابهمه صلى الله عليه وسلم كعدم تعيين نوع الحج مثلا فقيل يقتدي به في ذلك
وقيل لا قال امام الحرمين في النهاية وهذا عندي هفوة ظاهرة فان ابهامه صلى الله عليه وسلم محمول على انتظار الوحي
قطعا فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة **السادس** ما يفعله مع غيره عقوبة له كالتصرف في املاك غيره
قيل يجوز الاقتداء به وقيل لا وقيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب وهذا هو الحق واما اذا فعله بين شخصين
متداعيين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به **السابع** الفعل المجرد عما سبق فان ورد بيانا
كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وكالقطع من الكوع بيانا لآية السرقة فلا خلاف
انه دليل في حقنا وواجب علينا وان ورد بيانا لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب كافعال الحج والعمرة
وصلوة الفرض وصلوة الكسوف وان لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فان علمت صفة في حقه من وجوب او ندب او اباحة

فاختلفوا فی ذلک علی اقوال الاول ان امتہ مثلہ فی ذلک الفعل الا ان یدل دلیل علی اختصاصہ بہ والثانی ان امتہ مثلہ فی العبادات دون غیرہا الثالث الوقف الرابع لایکون شرعا لنا الا بدلیل وان لم یعلم صفتہ فی حقہ وظہر فیہ قصد القربۃ فاختلف فیہ علی اقوال الاول انہ للوجوب وبہ قال ابن سریج وابو سعید الاصطخری وابن خیران وابن ابی ہریرۃ الثانی انہ للندب وحکاہ الجوینی والرازی عن الشافعی وحکی ایضا عن القفال وابی حامد المروزی الثالث انہ للاباحۃ وہو قول مالک الرابع الوقف وہو قول اکثر واکثر اصحاب الشافعی واکثر المتکلمین وعندی انہ لامعنی للوقف فی الفعل الذی قد ظہر فیہ قصد القربۃ فان ہذا القصد یخرجہ عن الاباحۃ الی ما فوقہا والمتیقن ہو ما ہو فوقہما الندب واما اذا لم یظہر فیہ ہذا القصد بل کان مجردا مطلقا فقد اختلف فیہ بالنسبۃ الینا علی اقوال الاول انہ واجب علینا وہو ظاہر مذہب الشافعی واختارہ ابن القطان والرازی والطبری وائمۃ المالکیۃ واکثر اہل العراق الثانی انہ مندوب وہو قول اکثر الحنفیۃ والصیرفی والقفال الکبیر قلت وہو الحق لان فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم وان لم یظہر فیہ قصد القربۃ فہو لابد ان یکون لقربۃ واقل ما یتقرب بہ ہو المندوب ولا دلیل یدل علی زیادۃ علی الندب فوجب القول بہ الثالث انہ مباح واختارہ الجوینی وہو الراجح عند الحنابلۃ الرابع الوقف حتی یقوم دلیل والعجب من اختیار مثل الغزالی والرازی لہذا البحث

الخامس فی تعارض الافعال

والحق انہ لا تصور لذلک فانہ لا ضیع لہا یمکن النظر فیہا والحکم علیہا بل ہی مجرد اکوان متغائرۃ واقعۃ فی اوقات مختلفۃ وہذا اذا لم یقع بیانات للاقوال واما اذا وقعت فقد یتعارض فی الصورۃ وفی الحقیقۃ راجع الی المبینات من الاقوال لا الی بیانہا وذلک کقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوا کما رأیتمونی اصلی فان آخر الفعلین ینسخ الاول کآخر القولین لان ہذا الفعل بمثابۃ القول

البحث السادس اذا وقع التعارض بین قول النبی صلی اللہ وسلم وفعلہ

وفیہ ثمانیۃ واربعون قسما وقیل منتہی الاقسام الی ستین قسما واکثر ہذہ الاقسام غیر موجود فی السنۃ فنتکلم علی ما یکثر وجودہ فیہا وہی اربعۃ عشر قسما الاول ان یکون القول مختصا بہ مع عدم وجود دلیل یدل علی التکرار والتاسی وذلک نحو ان یفعل صلی اللہ علیہ وسلم فعلا ثم یقول بعدہ لا یجوز لی مثل ہذا الفعل فلا تعارض بین القول والفعل الثانی ان یتقدم القول مثل ان یقول لا یجوز لی الفعل فی وقت کذا ثم یفعلہ فیہ فیکون الفعل ناسخا لحکم القول الثالث ان یکون القول خاصا بہ ویجہل التاریخ فلا تعارض فی حق الامۃ واما فی حقہ فیہ خلاف وقد رجح الوقف الرابع ان یکون القول مختصا بالامۃ وحی لا تعارض لان القول والفعل لم یتواردا علی محل واحد الخامس ان یکون القول

عاما له وللامة فيكون الفعل على تقدير تاخره مخصصا له من عموم القول كصلوته بعد العصر قضاء لسنة الظهر

السادس ان يدل دليل على تكرر الفعل وعلى وجوب التاسي فيه ويكون القول خاصا به وح فلا معارضة في حق الامة واما في حقه فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ فان جهل التاريخ فقيل يوخذ بالقول في حقه وقيل بالفعل وقيل بالوقف

السابع ان يكون القول خاصا بالامة مع قيام دليل التاسي والتكرار في الفعل فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وسلم واما في حق الامة فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ وان جهل التاريخ فقيل يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الراجح لان دلالته اقوى من دلالة الفعل وايضا هذا القول الخاص للامة اخص من الدليل العام الدال على التاسي والخاص مقدم على العام ولما يات من قال بتقديم الفعل بدليل يصلح للاستدلال

الثامن ان يكون القول عاما له وللامة مع قيام الدليل على التكرار والتاسي فالمتاخر ناسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في حقنا وان جهل التاريخ فالراجح تقدم القول لما تقدم

التاسع ان يدل الدليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وسلم دون التاسي به ويكون القول خاصا بالامة وح فلا تعارض اصلا لعدم التوارد على محل واحد

العاشر ان يكون خاصا به صلى الله عليه وسلم مع قيام الدليل على عدم التاسي به فلا تعارض ايضا

الحادي عشر ان يكون القول عاما له وللامة مع عدم قيام الدليل على التاسي به في الفعل فيكون الفعل مخصصا له من العموم ولا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم وجود دليل يدل على التاسي به واما اذا جهل التاريخ فالخلاف في حقه صلى الله عليه وسلم كما تقدم في ترجيح القول على الفعل او العكس او الوقف

الثاني عشر اذا دل الدليل على التاسي دون التكرار او يكون القول مخصصا به فلا تعارض في حق الامة واما في حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه وان جهل فالمذاهب الثلثة في حقه كما تقدم

الثالث عشر ان يكون القول خاصا بالامة فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وسلم واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ لعدم الدليل على التاسي

الرابع عشر ان يكون القول عاما له وللامة مع قيام الدليل على التاسي دون التكرار ففي حق الامة المتاخر ناسخ واما في حقه صلى الله عليه وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ ومع جهل التاريخ فالراجح القول في حقنا وفي حقه صلى الله عليه وسلم لقوة دلالته وعدم احتماله او لقيام الدليل ههنا على عدم التكرار واعلم انه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التاسي بل يكفي ما ورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بامره والانتهاء بنهيه ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التاسي به في كل فعل من افعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من امته يكفي

ان یحمل علی قصد التاسی به اذا لم یکن من الافعال التی لا یتاسی به فیها کما فعال الجبلة کما تقدم فی البحث المتقدم

البحث السابع التقریر وصورته ان یسکت النبی صلی الله علیه وسلم عن انکار قول قیل بین یدیه او فی عصره وعلم به او سکت عن انکار فعل فعل بین یدیه او فی عصره وعلم به فان ذلک یدل علی الجواز کما لو اخبر بحضرته قال ابن القشیری وهذا مما لا خلاف فیه وانما الخلاف فی ما اذا دل التقریر علی استقرار الحرج فهل یختص لمن قرر او یعم سائر المکلفین فذهب القاضی الی الاول وذهب الجوینی الی الثانی وهو الحق وهو قول الجمهور هذا اذا لم یکن التقریر مختصا بالعموم سابق اما اذا کان مختصا به فیکون لمن قرر من واحد او جماعة واما اذا کان التقریر فی شئ قد سبق تحریمه فیکون ناسخا لذلک التحریم کما صرح به جماعة من اهل الاصول وهو الحق ومما یندرج تحت التقریر اذا قال الصحابی کنا نفعل کذا او کانوا یفعلون کذا او اضافه الی عصر رسول الله صلی الله علیه وسلم وکان مما لا یخفی مثله علیه وان کان مما یخفی فلا ولا بد ان یکون التقریر علی القول او الفعل منه صلی الله علیه وسلم مع قدرته علی الانکار کذا قال جماعة من الاصولیین وخالفهم جماعة من الفقهاء **البحث الثامن مما هم به صلی الله علیه وسلم ولم یفعله** کما روی عنه انه هم بمصالحة الاحزاب بثلث ثمار المدینة ونحو ذلک قال الشافعی ومن تابعه انه یستحب الاتیان بما هم به صلی الله علیه وسلم ولهذا جعلوه من جملة اقسام السنة وقالوا یقدم القول ثم الفعل ثم التقریر ثم الهم والحق انه لیس من اقسام السنة لانه مجرد خطور شئ علی البال من دون تخییر له ولیس ذلک مما اتانا الرسول ولا مما امر الله سبحانه بالتاسی به فیه وقد یکون اخباره صلی الله علیه وسلم بما هم به للزجر کما صح عنه انه قال لقد هممت ان اخالف الی قوم لا یشهدون الصلوة فاحرق علیهم بیوتهم **البحث التاسع الاشارة والکتابة** کاشارته صلی الله علیه وسلم باصابعه العشر الی ایام الشهر ثلث مرات وقبض فی الثالثة واخذه من اصابعه وکتابته صلی الله علیه وسلم الی عماله فی الصدقات ونحوها ولا خلاف فی ان ذلک من جملة السنة ومما تقوم به الحجة **البحث العاشر ترکه صلی الله علیه وسلم للشئ** کفعله له فی التاسی به فیه قال ابن السمعانی اذا ترک الرسول صلی الله علیه وسلم شیئا وجب علینا متابعته فیه **البحث الحادی عشر فی الاخبار وفیه انواع الاول** فی معنی الخبر لغة وهو اما لغة فهو مشتق من الخبار وهی الارض الخوارة وهو نوع مخصوص من القول وقسیم من الکلام اللسانی ولکنه استعمال مجازی لا حقیقی لان من وصف غیره بانه اخبر بکذا لم یسبق الی فهم السامع الا القول واما اصطلاحا فذکروا فی حده تعریفات کلها ردیة والاولی ان یقال هو ما یصح ان یدخله الصدق والکذب لذاته وهذا الحد لا یرد علیه شئ مما یرد علی سائر الحدود المذکورة فی کتب الاصول

واختلف هل الخبر حقيقة فى اللفظى والنفسى ام حقيقة فى اللفظى مجاز فى النفسى ام العكس وما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمونه انشاء وبينهما ويندرج فيه الامر والنهى والاستفهام والنداء والتمنى والعرض والترجى والقسم الثانى ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب وخالف فى ذلك القرافى واطال القوم فى بيان صدقه وكذبه وحدودهما والذى يظهر لى ان الخبر لا يتصف بالصدق الا اذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما او احدهما فكذب فيقال فى تعريفهما بكذا الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد والكذب ما خالفهما او احدهما ولا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود الثالث فى تقسيم الخبر وهو ثلثة اقسام الاول المقطوع بصدقه الثانى المقطوع بكذبه وهما ضروب الثالث ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كالخبر المجهول فانه لا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه كخبر العدل وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق الرابع ان الخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمتواتر فى اللغة عبارة عن مجئ الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من الوتر وفى الاصطلاح خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم والعلم الحاصل بالمتواتر ضرورى عند الجمهور ونظرى عند الكعبى وابو الحسين البصرى وقسم ثالث ليس اولى ولا كسبيا عند الغزالى وقال الآمدى بالوقف والحق قول الجمهور للقطع بانا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد النائية عنا ووجود الاشخاص الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر لحصول العلم الضرورى به كالمنكر لحصوله بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة وادلة ذلك كثيرة مذكورة فى كتب الاصول ولم يخالف احد من اهل الاسلام ولا من العقلاء فى ان خبر التواتر يفيد العلم وخلاف السمنية والبراهمة فى ذلك باطل لا يستحق الجواب عليه ولا فادة المتواتر للعلم الضرورى شروط منها ان يكونوا عالمين قاطعين بما اخبروا به غير مجازفين واعتبره جماعة من اهل العلم منهم الباقلانى ومنها ان يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة او سماع ومنها ان يبلغ عددهم الى مبلغ يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين وهذا قول الجمهور وهو الحق وقال قوم يجب ان يكون عددهم كذا وكذا من اربعة وخمسة الى اربع عشر مائة وقيل جميع الامة وقيل بحيث لا يجوز بهم بلد ولا يحصرهم عدد ويا لله العجب من جرى اقلام اهل العلم بمثل هذه الاقوال التى لا يرجع الى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وانما اشرنا اليها ليعتبر بها المعتبر ويعلم ان القيل والقال قد يكون من اهل العلم فى بعض الاحوال من جنس الهذيان فياخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الادلة التى هى شرع الله الذى شرعه لعباده فانه لم يشرع لهم الا ما فى كتابه وسنة رسوله والاحاد هو خبر لا يفيد بنفسه العلم اصلا او يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة

بين المتواتر والاحاد وهذا قول الجمهور وقال احمد بن حنبل يفيد بنفسه العلم وبه قال داود الظاهري والكرابيسي والمحاسبي
وحكي هذا عن مالك بن انس ونقل عن بعض اهل الحديث ان منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر
وقال ابو بكر القفال انه يوجب العلم الظاهر وذهب الجمهور الى وجوب العمل به وانه وقع التعبد به واختلفوا في طريق
اثباته فالاكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال احمد بن حنبل والقفال وابن شريح وابو الحسين البصري والصيرفي
بدليل العقل والحق هو الاول وقد دل عليه الكتاب والسنة والاجماع ولم يات من خالف في العمل به بشيء يصلح
للتمسك به ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم باخبار الاحاد وجد ذلك في غاية الكثرة
بحيث لا يتسع له الا مصنف بسيط واذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الاحوال فذلك لاسباب
خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة في الصحة او تهمة للراوي او وجود معارض راجح او نحو ذلك والخلاف الذي في افادة
خبر الاحاد الظن او العلم مقيد بما اذا كان لم ينضم اليه ما يقويه واما اذا انضم اليه ما يقويه او كان مشهورا او مستفيضا فلا يجري فيه الخلاف
المذكور ولا نزاع في ان خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيره
من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتاول له ومن هذا القسم احاديث
صحيحي البخاري ومسلم والتاويل فرع القبول وللعمل بخبر الواحد شروط منها ما هو في المخبر اي الراوي وهو خمسة
الاول التكليف فلا يقبل رواية الصبي والمجنون وهذا باعتبار وقت الاداء اما لو تحملها صبيا واداها مكلفا
فقد اجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسنين ومن كان مماثلا لهم كمحمود بن الربيع فانه روى حديث
انه صلى الله عليه وسلم مج فيه مجة وهو ابن خمس سنين واعتمد العلماء روايته وقد كان من بعد الصحابة من التابعين
وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك احد وهكذا لو تحمل وهو فاسق او كافر ثم روى
وهو عدل مسلم واما لو سمع في حال جنونه ثم افاق فلا يصح ذلك لانه غير ضابط وقت الجنون الثاني الاسلام
فلا يقبل رواية الكافر من يهودي او نصراني او غيرهما اجماعا وقد اختلف في قبول رواية المبتدع على اقوال والحق
انه لا يقبل فيما يدعو الى بدعة ويقويها لا في غير ذلك قال الخطيب وهو مذهب احمد ونسبه ابن الصلاح الى الاكثرين
قال وهو اعدل المذاهب واولاها وفي الصحيحين كثير من احاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران
بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما قال ابن القطان اما الداعية فهو ساقط عند الجميع الثالث العدالة
واصلها في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل اي مستقيم ويطلق على استقامة السيرة والدين وهي شرط بالاتفاق
لكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع عدم الفسق وعند غيرهم ملكة في النفس تمنع

للعمل بخبر الواحد شروط

عن اقتراف الکبائر و صغائر الخسۃ کسرقۃ لقمۃ والرذائل المباحۃ کالبول فی الطریق وقیل غیر ذلک
والاولی ان یقال فی تعریفہ انہا التمسک بآداب الشرع فمن تمسک بہا فعلا وترکا فہو العدل المرضی
ومن اخل بشیٔ منہا فان کان الاخلال بذلک الشیٔ یقدح فی دین فاعلہ او تارکہ کفعل الحرام وترک الواجب
فلیس بعدل واما اعتبار العادات الجاریۃ بین الناس المختلفۃ باختلاف الاشخاص والازمنۃ والامکنۃ
والاحوال فلا مدخل لذلک فی ہذا الامر الدینی الذی یبتنی علیہ قنطرتان عظیمتان وجسر ان کبیران وہما الروایۃ
والشہادۃ نعم من فعل ما یخالف ما یعدہ الناس مروۃ عرفا لا شرعا فہو تارک للمروۃ العرفیۃ ولا یستلزم ذلک ذہاب مروتہ الشرعیۃ
واذا تقرر لک ہذا فاعلم انہ لا عدالۃ لفاسق وقد حکی مسلم فی صحیحہ الاجماع علی رد خبر الفاسق فقال انہ غیر مقبول عند
اہل العلم کما ان شہادتہ مردودۃ عند جمیعہم **الرابع** الضبط فلا بد ان یکون الراوی ضابطا لما یرویہ لیکون المروی
لہ علی ثقۃ منہ فی حفظہ وقلۃ غلطہ وسہوہ فان کان کثیر الغلط والسہو ردت روایتہ الا فی ما علم انہ لم یغلط فیہ ولا سہی
عنہ وان کان قلیل الغلط قبل خبرہ الا فی ما علم انہ غلط فیہ ولیس من شرط الضبط ان یضبط اللفظ بعینہ کما سیاتی
الخامس ان لا یکون الراوی مدلسا سواء کان التدلیس فی المتن او فی الاسناد وہما انواع والحاصل
ان من کان ثقۃ واشتہر بالتدلیس فلا یقبل الا اذا قال حدثنا او اخبرنا او سمعت لا اذا لم یقل کذلک لاحتمال
ان یکون قد اسقط من لا تقوم الحجۃ بمثلہ **ومنہا ما ہو فی المخبر عنہ** وہو مدلول الخبر وہو اقسام
الاول ان لا یستحیل وجودہ فی العقل فان احالہ العقل رد **الثانی** ان لا یکون مخالفا لنص مقطوع بہ علی
وجہ لا یمکن الجمع بینہما بحال **الثالث** ان لا یکون مخالفا لاجماع الامۃ عند من یقول بانہ حجۃ قطعیۃ واما اذا
خالف القیاس القطعی فقال الجمہور انہ مقدم علی القیاس وقیل خلاف ذلک والحق تقدیم الخبر الخارج من
مخرج صحیح او حسن علی القیاس مطلقا اذا لم یمکن الجمع بینہما بوجہ من الوجوہ کحدیث المصراۃ وحدیث العرایا فانہما
مقدمان علی القیاس وقد کان الصحابۃ والتابعون اذا جاءہم الخبر لم یلتفتوا الی القیاس ولا ینظروا فیہ وما روی
عن بعضہم فی بعض المواطن من تقدیم القیاس فبعضہ غیر صحیح وبعضہ محمول علی انہ لم یثبت الخبر عندہ واعلم
انہ لا یضر الخبر عمل اکثر الامۃ بخلافہ لان قول الاکثر لیس بحجۃ وکذا عمل اہل المدینۃ بخلافہ خلافا لمالک لانہم بعض الامۃ
ولا یضرہ عمل الراوی بخلافہ خلافا لجمہور الحنفیۃ وبعض المالکیۃ لانا متعبدون بما بلغ الینا من الخبر ولم نتعبد
بما فہمہ الراوی ولم یات من قدم عمل الراوی علی روایتہ بحجۃ تصلح للاستدلال بہا ولا یضرہ کونہ مما تعم بہ البلوی
خلافا للحنفیۃ لعمل الصحابۃ والتابعین باخبار الاحاد فی ذلک ولا تضرہ کونہ فی الحدود والکفارات خلافا للکرخی

من الحنفية ولا وجه لهذا الخلاف فهو خبر عدل في حكم شرعي ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصها من عموم الاحكام الشرعية ولا يضره ايضا كونه زيادة على النص القرآني والسنة القطعية خلافا للحنفية فقالوا اذا ورد بالزيادة كان نسخا لا يقبل والحق القبول لانها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة ودعوى انها ناسخة ممنوعة وهكذا اذا ورد الخبر مخصصا للعام من كتاب او سنة فانه مقبول ويبنى العام على الخاص خلافا لبعض الحنفية وهكذا اذا ورد مقيدا لمطلق الكتاب او السنة المتواترة ولا يضره كون راويه انفرد بزيادة فيه على ما رواه غيره اذا كان عدلا فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة وبه قال الجمهور ومثل ذلك انفراده برفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث الذي ارسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذي قطعوه فان ذلك مقبول منه لانه زيادة على ما رووه وتصحيح لما اعلوه ولا يضره ايضا كونه خارجا مخرج ضرب الامثال

ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال فاعلم ان للراوي في نقل ما يسمعه احوال **الاول** ان يرويه بلفظه وهذا ادى الامانة كما سمعها وذكر السؤال والسبب مع ذكر الجواب وما ورد على سبب اولى من الاهمال **الثاني** ان يرويه بغير لفظه بل بمعناه وفيه ثمانية مذاهب ولا يخلو اكثر ذلك من الجرح والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الاحاديث التي يرويها جماعة فان غالبها بانها بالفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود وقد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم ياتي في بعض الحالات بلفظ في الرواية وفي اخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه وهذا امر لا شك فيه **والثالث** ان يحذف الراوي بعض لفظ الخبر فينبغي ان ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه تعلقا لفظيا او معنويا لم يجز بالاتفاق وان لم يكن كذلك فاختلفوا فيه على اقوال وانت خبير بان كثيرا من الصحابة والتابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة الى رواية بعضه لا سيما في الاحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الاحاديث وهم قدوة لمن بعدهم من الرواية لكن بشرط ان لا يستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة **الرابع** ان يزيد الراوي على ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فان كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث او تفسير معناه فلا باس بذلك لكن بشرط ان يفهم السامع انه من كلام راويه **الخامس** ان يكون الخبر محتملا لمعنيين متنافيين فاقتصر الراوي على احدهما فان كان هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد وان كان غيره ولم يقع الاجماع على انه المراد فلا يصار اليه حتى يرد دليل على ان المراد احدهما بعينه والظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق بما يحتمل المتنافيين لقصد التشريع ويخليه عن قرينة حالية او مقالية

السادس ان يكون الخبر ظاهرا في شئ فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره اما بصرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه او بان يصرفه عن الوجوب الى الندب او عن التحريم الى الكراهة ولم يات بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من اهل الاصول الى انه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه بمجرد قول الصحابي او فعله وهذا هو الحق لانا متعبدون برواية لا برايه خلافا للحنفية

فصل في الفاظ الرواية

الصحابي اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم او اخبرني او حدثني فذلك لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان مرويا بهذه الالفاظ كشافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم او رأيته يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف واما اذا جاء بلفظ يحتمل الواسطة كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او امر بكذا او نهى عن كذا او قضى بكذا فذهب الجمهور الى ان ذلك حجة لان الظاهر انه روى عنه صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير ان ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق خلافا لداؤد الظاهري فان قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا بصيغة المبني للمفعول فذهب الجمهور الى انه حجة وهو الحق ومثل هذا اذا قال من السنة كذا فانه لا يحمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه قال الجمهور واما التابعي اذا قال من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا ارجح ما يقال فيه واما الفاظ الرواية من غير الصحابي فلها مراتب الاولى ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هي الغاية في التحمل لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هو الذي كان يحدث اصحابه وهم يسمعون وهي ابعد من الخطأ والسهو خلافا لابي حنيفة فانه قال قراءة التلميذ على الشيخ اقوى من عكسه ولا وجه لذلك وللتلميذ في هذه المرتبة ان يقول حدثني واخبرني واسمعني وحدثنا واخبرنا واسمعنا او يقول سمعته يحدث الثانية ان يقرء التلميذ والشيخ يسمع واكثر المحدثين يسمون هذا عرضا ولا خلاف ان هذه طريقة صحيحة ورواية معمول بها ولم يخالف فبذلك الا من لا يعتد بخلافه ويقول التلميذ في هذه الطريقة قرأت على فلان او اخبرني او حدثني قراءة عليه وروي عن الشافعي واصحابه ومسلم بن الحجاج انه يجوز في هذه الطريقة ان يقول اخبرنا ولا يقول حدثنا الثالثة الكتابة المقترنة بالاجازة نحو ان يكتب الشيخ الى التلميذ سمعت من فلان كذا وقد اجزت لك ان ترويه عني وكان خط الشيخ معروفا فان تجردت الكتابة عن الاجازة فقد اجاز الرواية بها كثير من المتقدمين وانها بمنزلة السماع وقد كان صلى الله عليه وسلم يبلغ بالكتابة الى الغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين والآثار في هذا كثيرة وفيها دلالة على ان جميع ذلك واسع وكيفية الرواية ان يقول كتب الي واخبرني كتابة الرابعة المناولة وهي ان يناول الشيخ تلميذه صحيفة ويقول هذا سماعي فاروه عني قال عياض تجوز الرواية بهذه الطريقة بالاجماع وروي عن احمد واسحق ومالك

ان هذه كالسماع الخامسة الاجازة وهي ان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الحديث بعينه او هذا الكتاب او هذه الكتب فذهب الجمهور الى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة والصواب الاول واجود العبارات في الاجازة ان يقول اجاز لنا ويجوز ان يقول انبأني بالاتفاق وهذه الطريقة على انواع ذكرتها في الخط

فصل الصحيح من الحديث حجة ومن ذلك المرسل فذهب الجمهور الى ضعفه وعدم قيام الحجة به وذهب جماعة منهم ابو حنيفة واختاره الامدي الى قبوله وقيام الحجة به والحق عدم القبول وكذلك لا تقوم الحجة بالحديث المنقطع والمعضل وبحديث يقول فيه بعض رجال اسناده عن رجل او عن شيخ او عن ثقة او نحو ذلك وبهذا امالا ينبغي ان يختلف فيه احد من اهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم في هذا الفن واختلف في تعديل المبهم كقوله حدثني الثقة او الصدوق فذهب جماعة الى عدم قبوله وقال ابو حنيفة يقبل والاول ارجح هذا اذا لم يعرف من لم يسمه واما اذا عرف فينظر هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب ام لا فذهب جماعة الى انه لا بد من ذكر السبب فيهما وهو الحق وذهب آخرون الى انه لا يجب وذهب جماعة الى انه يقبل التعديل من غير ذكر السبب لان اسبابه كثيرة بخلاف الجرح فانه يحصل بامر واحد وايضا سبب الجرح مختلف فيه بخلاف سبب التعديل واليه ذهب الشافعي ومالك والائمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم وذهب جماعة الى انه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل الا به وعندي ان الجارح المعمول به هو ان يصفه بضعف الحفظ او بالتساهل في الرواية او بالاقدام على ما يدل على تساهله بالدين والتعديل المعمول به هو ان يصفه بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الاقدام على ما يدل على تساهله بالدين فاشتد على هذا يديك تنتفع به عند اضطراب امواج الخلاف وفي تعارض الجرح والتعديل وعدم امكان الجمع بينهما اقوال الاول ان الجرح مقدم على التعديل وان كان المعدلون اكثر من الجارحين وبه قال الجمهور ونقل القاضي فيه الاجماع وقال الرازي والامدي وابن الصلاح انه الصحيح الثاني انه يقدم التعديل على الجرح وحكاه ابن الحاجب عن ابي حنيفة وابي يوسف الثالث انه يقدم الاكثر من الجارحين والمعدلين الرابع انهما يتعارضان فلا يقدم احدهما على الآخر الا بمرجح والحق ان ذلك محل اجتهاد للمجتهد والراجح انه لا بد من التفسير في الجرح والتعديل فاذا فسر الجارح ما جرح به والمعدل ما عدل به لم يخف على المجتهد الراجح فيهما من المرجوح واما على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل والبحث عن عدالة الراوي انما هو في غير الصحابة فانهم فلا لان الاصل فيهم العدالة قال القاضي هو قول السلف وجمهور الخلف وقال الجويني بالاجماع ووجه هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابا وسنة كقوله سبحانه كنتم خير امة وقوله جعلناكم امة وسطا اي عدلا

وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين وقوله والسابقون في قوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وقوله صلى الله
عليه وسلم خير القرون قرني وقوله في حقهم لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وهما في الصحيح
وقوله اصحابي كالنجوم على مقال فيه معروف وفي هذا اقوال هذا اولاها واذا تقرر عدالة جميع من تثبت له الصحبة علم
انه اذا قال الراوي عن رجل من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدم الهتم على العموم
ثم اختلفوا في من يسمى اسم الصحبة على اقوال والحق منها ما ذهب اليه الجمهور انه من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا
به ولو ساعة سواء روى عنه ام لا وان كانت اللغة تقتضي ان الصاحب هو من كثرت ملازمته فقد ورد ما يدل على
اثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه الا مجرد اللقاء القليل والرؤية ولو مرة ولا يشترط البلوغ ولا الرؤية لان من كان
اعمى مثل ابن ام مكتوم قد وقع الاتفاق على انه من الصحابة ويعرف كونه صحابيا بالتواتر والاستفاضة وبكونه
من المهاجرين او من الانصار ويخبر صحابي آخر معلوم الصحبة ويقبل قوله بانه صحابي لكن لا بد من
تقييده بان تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة +

المقصد الثالث الاجماع وفيه مباحث

الاول في مسماه لغة واصطلاحا اما لغة فهو العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا صيام لمن لم يجمع من الليل واما اصطلاحا فهو اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر
من الاعصار على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل ويخرج بقوله
مجتهدي امة محمد اتفاق العوام فانه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم وكذا اتفاق بعض المجتهدين وبقوله بعد وفاته
الاجماع في عصره صلى الله عليه وسلم فانه لا اعتبار به وبقوله في عصر ما يتوهم من ان المراد جميع مجتهدي الامة في
جميع الاعصار الى يوم القيامة فان هذا توهم باطل والمراد عصر من كان من اهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت
فيه المسئلة فلا يعتبر بمن صار مجتهدا بعد ذلك وبقوله على امر يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات

الثاني في امكانه في نفسه فقال قوم باحالته منهم النظام وبعض الشيعة وذهب جمع الى امكانه في
نفسه وهو المقام الاول والثاني على تقدير تسليم امكانه منع امكان العلم به فقد اتفقوا على
ان الطريق الى معرفته الاحجال للعقل فيها لان المعتبر فيه العلم بما يعتقد كل واحد من المجتهدين في تلك المسئلة وانى يدرى الله
بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه الا بعد معرفته بعينه ومن ادعى انه يمكن الناقل للاجماع من معرفة كل
من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد اسرف في الدعوى وجازف في القول ورحم الله الامام احمد بن حنبل فانه قال من ادعى

وجود الاجماع فهو كاذب وجعل الاصفهاني الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع لا اجماع الصحابة
حيث كانوا في قلة واما الآن وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به قال والمصنف يعلم انه لا خبر له
من الاجماع الا ما يجده مكتوبا في الكتب ومن البين انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم او بنقل اهل التواتر
الينا ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة واما من بعدهم فلا انتهى **المقام الثالث** النظر في نقل الاجماع
الى من يحتج به وهو مستحيل لان طريق نقله اما التواتر او الاحاد والعادة تحيل النقل تواترا لبعد ان يشاهد اهل التواتر
كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعون ذلك منهم ثم ينقلونه الى عدد متواتر من بعدهم كذلك في كل طبقة الى
ان يتصل به واما الاحاد فغير معمول به في نقل الاجماع **المقام الرابع** اختلف على تقدير تسليم امكانه في نفسه
وامكان العلم به وامكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب النظام والامامية وبعض الخوارج
الى انه ليس بحجة واختلف الجمهور هل الدليل على حجية العقل والسمع ام السمع فقط فذهب اكثرهم الى السمع فقط
ومنعوا ثبوته من جهة العقل لان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ
كاجتماع الكفار على جحد النبوة وقال جماعة منهم ايضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم انهم
اجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع لان ذلك اثبات للشيء بنفسه وهو باطل ولا يصح ايضا الاستدلال عليه بالقياس
لانه مظنون ولا يحتج بالمظنون على القطعي فلم يبق الا دليل النقل من الكتاب والسنة فمن جملة ما استدلوا به قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا واجيب عنه باجوبة كثيرة لا يسع لذكرها المقام والعجب من الفقهاء انهم اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات
والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتاويل ثم يقولون
الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة
عظيمة سلمنا دلالة هذه الآية على ان الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فكل ما فيه
منع لكل الامة من القول بالباطل والفعل الباطل كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل واما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا
شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار امتي وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض
وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم لقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما

اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى
وقوله من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاحاديث باسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجب
واما المعقول فقد فصلناه في الارشاد فليرجع اليه **ومن جملة** ما استدلوا به قوله سبحانه وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وليس في هذه الآية دلالة على محل النزاع اصلا فان ثبوت كون اهل الاجماع
بجموعهم عدولا لا يستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تقوم بها البلوى فان ذلك امر الى الشارع لا الى غيره وغاية ما في
الآية ان يكون قولهم مقبولا اذا اخبرونا عن شئ من الاشياء واما كون اتفاقهم على امر ديني يصير دينا ثابتا عليهم
وعلى من بعدهم الى يوم القيامة فليس في الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة
ولا تضمن ولا التزام **ومن جملة** ما استدلوا به قوله سبحانه كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر ولا يخفاك ان الآية لا دلالة لها على محل النزاع البتة فان اتصافهم بالخيرية وكونهم
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تصير دينا ثابتا على كل الامة بل الامر
انهم يامرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها فالدليل على كون ذلك الشئ معروفا
او منكرا هو الكتاب او السنة لا اجماعهم فلا يتم الاستدلال بها على محل النزاع وهو اجماع المجتهدين في عصر
من العصور **ومن جملة** ما استدلوا به من السنة ما اخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال لن تجتمع امتي على الضلالة فيكون ما اجمعوا عليه حقا ويجاب عنه بمنع كون الخطأ
المظنون ضلالة واخرج البخاري ومسلم من مغيرة انه صلى الله عليه وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين
حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون وغاية ما فيه انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن طائفة من امته بانهم متمسكون بما هو
الحق ويظهرون على غيرهم فاين هذا من محل النزاع **ومن جملة** ما استدلوا به حديث يحمل هذا العلم
من كل خلف عدوله ولكنه غير صحيح وحديث من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد
وابو داود والحاكم من حديث ابي ذر وليس فيه الا النهي عن مفارقة الجمع فاين هذا من محل النزاع وهو كون
ما اجمعوا عليه حجة شرعية ثابتة لا يجوز مخالفتها الى آخر الدهر وامي ملجأ الى التمسك بالاجماع وجعله حجة شرعية
وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين اظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شئ فلا يرجع في تبيين الاحكام الا اليه وقوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول والرد
الى الله الرد الى كتابه والرد الى الرسول الرد الى سنته واذا عرفت هذا حق معرفته تبين لك ما هو الحق الذي

لاشك فيه ولا شبهة ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الاجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك ان يكون ما اجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كون الشئ حقا وجوب اتباعه كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه بل ولا يجب على المقلد اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه واذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب **البحث الثالث** اختلف القائلون بحجية الاجماع هل هو حجة قطعية او ظنية فذهب جماعة الى الاول وبه قال الصيرفي وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الائمة وانه يقدم على الادلة كلها ويكفر مخالفه او يضلل ويبدع وقال جماعة منهم الرازي والآمدي انه لا يفيد الا الظن وقال البزدوي وجماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاحاديث والاجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة خبر الواحد واختار بعضهم في الكل انه يوجب العمل لا العلم فهذه مذاهب اربعة ويتفرع عليها الخلاف في كونه يثبت باخبار الآحاد والظواهر ام فذهب الجمهور الى انه لا يثبت بهما قال القاضي وهو الصحيح **البحث الرابع** اختلفوا في ما ينعقد به الاجماع فقال جماعة لا بد له من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام وحكي عن قوم انه يجوز ان يكون غير مستند وهو ضعيف لان القول في دين الله لا يجوز بغير دليل ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك بل يتباحثون حتى احوج بعضهم القول في الخلاف الى المباهلة فثبت ان الاجماع لا يقع منهم الا عن دليل وجوز الشافعي الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور ومنعه الظاهرية لاجل انكارهم القياس واذا انعقد من غير دليل فذهب الجمهور الى انه حجة وقال قوم انه لا يكون حجة قال ابو اسحق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الاجماع به فان ظهر له ذلك او نقل اليه كان احد ادلة المسئلة قال ابو الحسن السهيلي اذا اجمعوا على حكم ولم يعلم انهم اجمعوا عليه من دلالة آية او قياس او غيره فانه يجب المصير اليه لانهم لا يجمعون الا عن دلالة ولا يجب معرفتها **البحث الخامس** هل يعتبر في الاجماع المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته تقتضي تكفيره فقيل لا بلا خلاف واما اذا اعتقد ما لا يقتضيه بل التضليل والتبديع فاختلفوا فيه على اقوال الاول اعتبار قوله قال الهندي وهو الصحيح الثاني لا يعتبر وبه قال اهل السنة ومالك والاوزاعي ومحمد بن الحسن وائمة الحديث ومن الحنفية ابو بكر الرازي ومن الحنابلة القاضي ابو يعلى الثالث انه لا ينعقد عليه الاجماع وينعقد على غيره الرابع التفصيل بين داعية وغير داعية نقله ابن حزم عن جماهير سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد قال الاستاذ ابو اسحق انه لا يعتد بخلاف من انكر القياس ونسبه الى الجمهور وتابعهم

امام الحرمين والغزالي قال النووي مخالفة داؤد لا يقدح في انعقاد الاجماع وقال القاضي عبد الوهاب
يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفي المراسيل ويمنع العموم ومن حمل الامر على الوجوب لان مدار الفقه على هذه الطرق
وقال الجويني المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنا لان معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفي
النصوص بعشر معشارها ويجاب عنه بان من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز
وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة علم بان نصوص الشريعة تفي بجميع ما تدعو اليه الحاجة اليها من
جميع الحوادث واهل الظاهر فيهم من اكابر الائمة وحفاظ السنة المتقيدين بنصوص الشريعة جمع جم
ولا عيب لهم الا ترك العمل بالآراء الفاسدة التي لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول مصرع
وتلك شكاة ظاهر عنك عارها ✤ نعم قد جمدوا في مسائل كان ينبغي لهم ترك الجمود عليها ولكنها بالنسبة
الى ما وقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جدا **البحث السادس** اذا ادرك
التابعي عصر الصحابة وهو من اهل الاجتهاد لم ينعقد اجماعهم الا به حكاه جماعة قال القاضي عبد الوهاب
انه الصحيح ونقله السرخسي من الحنفية عن اكثر اصحابهم وقال جماعة لا يعتبر وهو مروي عن ابن علية ونفاة
القياس وابن خوازمنداد واختاره ابن برهان قال الآمدي من لم يشترط انقراض العصر قال ان كان
من اهل الاجتهاد قبل اجماعهم لم ينعقد مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم لم يعتد بخلافه وهذا
مذهب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة وهي رواية عن احمد ومن اشترط انقراضه قال لا ينعقد سواء
كان مجتهدا حال اجماعهم او بعد ذلك في عصرهم وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين
واحمد في الرواية الاخرى **البحث السابع** اجماع الصحابة حجة بلا خلاف خلافا لقوم من المبتدعة وذهب
داؤد الظاهري الى اختصاص حجية الاجماع باجماع الصحابة وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام احمد
وقال ابو حنيفة اذا اجمعت الصحابة على شيء سلمنا واذا اجمع التابعون زاحمناهم **البحث الثامن**
اجماع اهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لانهم بعض الامة وقال مالك اذا اجمعوا لم يعتد بخلاف
غيرهم قال الباجي انما اراد في ما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم وجوب الزكوة
في الخضراوات مما يقتضي العادة بان يكون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فاما
مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء قال القاضي عبد الوهاب اجماعهم على ضربين نقلي وهو حجة يجب عندنا المصير اليه
وترك الاخبار والمقائيس به واستدلالي وهو على ثلثة اوجه احدها انه ليس باجماع ولا بمرجح وثانيها انه مرجح

وثالثها انه حجة والاستدلال الى ان معارضة خبر فالخبر اولى عند جمهورهم وعند جماعة بالعكس وكذلك اجماع
اهل الحرمين مكة والمدينة واهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لانهم بعض الامة ومن زعم انه حجة فلا وجه
لذلك وذهب الجمهور الى ان اجماع الائمة الاربعة ابى حنيفة ومالك والشافعي واحمد ليس بحجة لانهم بعض
الامة وروى عن احمد انه حجة وذهب الجمهور ايضا الى ان اجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الائمة
وذهب بعضهم الى انه حجة والحق هو الاول وذهبوا ايضا الى ان اجماع العترة وحدها ليس بحجة خلافا للزيدية
والامامية **البحث التاسع** اتفق القائلون بحجية الاجماع انه لا يعتبر من سيوجد وهذا ظاهر خلافا لابي عيسى
الوراق والشافعي **البحث العاشر** ذهب الجمهور الى انه يشترط انقراض عصر اهل الاجماع في حجية اجماعهم
وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم احمد وجماعة من المتكلمين منهم ابن فورك الى انه لا يشترط **البحث الحادي عشر**
في الاجماع السكوتي وهو ان يقول بعض اهل الاجتهاد يقول وينتشر ذلك في المجتهدين من اهل ذلك العصر
فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب **الاول** انه ليس باجماع ولا حجة قاله داود والطاهر
وابنه وهو آخر اقوال الشافعي **الثاني** انه اجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية واهل الاصول قال
ابو حامد الاسفرائيني هو حجة مقطوع بها **الثالث** انه حجة وليس باجماع وبه قال الصيرفي في اختياره
الآمدي قال الصفي الهندي ولم يصر احد الى عكسه يعني انه اجماع لا حجة ويمكن القول به كما لا اجماع المروي
بالآحاد عند من لم يقل بحجيته **الرابع** انه اجماع بشرط انقراض العصر لانه يبعد سعد ذلك ان يكون السكوت
لا عن رضا وبه قال اكثر اصحاب الشافعي واختاره ابن القطان والروياني قال الرافعي انه اصح الاوجه
عندهم **الخامس** انه اجماع ان كان فتيا لا حكما وبه قال ابن ابي هريرة واحتج بقوله انا نحضر مجلس
بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك **السادس**
انه اجماع ان كان صادرا عن حكم لا عن فتيا قاله ابو اسحق المروزي **السابع** ان وقع في شيء يفوت
استدراكه من اراقة دم واستباحة فرج كان اجماعا والا فهو حجة **الثامن** ان كان الساكتون
اقل كان اجماعا والا فلا قاله ابو بكر الرازي وحكي عن الشافعي وهو غريب لا يعرفه اصحابه **التاسع**
ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والا فلا **العاشر** ان كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه
يكون اجماعا وبه قال الجويني **الحادي عشر** انه اجماع بشرط افادة القرائن العلم بالرضا وذلك
بان يوجد من قرائن الاحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول واختاره الغزالي قال بعضهم

انه احق الاقوال **الثانی عشر** انه یکون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها وهذا فی الاجماع
اذا کان سکوتا عن قول واما لو اتفق اهل الحل والعقد علی عمل ولم یصدر منهم قول فقیل انه کفعل الرسول
صلی الله علیه وآله وسلم وبه قطع ابو اسحق وغیره قال الغزالی انه المختار وقیل بالمنع قاله القاضی والجوینی
البحث الثانی عشر هل یجوز الاجماع علی شیء قد وقع الاجماع علی خلافه فقیل ان کان الاجماع
الثانی من المجمعین علی الحکم الاول یجوز واما اذا کان الاجماع من غیرهم فمنعه الجمهور وجوزه ابو عبد الله
البصری قال الرازی وهو الاولی **البحث الثالث عشر** فی حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف
قال الرازی اذا اتفق اهل العصر الثانی علی احد قولی اهل العصر الاول کان ذلک اجماعا لا تجوز مخالفته خلافا
لکثیر من المتکلمین والشافعیة والحنفیة وقیل هذه علی وجهین احدهما ان لا یستقر الخلاف وهذه المسئلة
اجماعیة بلا خلاف والثانی ان یستقر ویمضی علیه مدة فمنعه القاضی ابو بکر وجوزه اکثر اهل الاصول
واختاره الرازی والآمدی وحکی الرازی قولا ثالثا فقال ان لم یسوغوا فیه الاختلاف صار حجة وان سوغوا
فیه الاجتهاد لم یصر اجماعا **البحث الرابع عشر** اذا اختلف اهل العصر فی مسئلة علی قولین
فهل یجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث واختلفوا فی ذلک علی اقوال الاول المنع مطلقا وهو قول
الجمهور قال الکیا انه الصحیح وبه الفتوی وجزم به الشاشی والطبری والرویانی والصیرفی الثانی
الجواز مطلقا وهذا محکی عن بعض الحنفیة والظاهریة الثالث ان لزم منه رفعهما لم یجز احداثه والا جاز
وروی هذا عن الشافعی ورجحه جماعة من الاصولیین منهم ابن الحاجب ومثله الاختلاف علی ثلثة او اربعة
او اکثر من ذلک **البحث الخامس عشر** اذا استدل اهل العصر بدلیل واوّلوا بتاویل فهل
یجوز لمن بعدهم احداث دلیل آخر من غیر الغاء للاول او احداث تاویل غیر التاویل الاول فذهب
الجمهور الی جواز ذلک وذهب بعضهم الی الوقف وابن حزم الی التفصیل بین النص فیجوز الاستدلال
به وبین غیره فلا یجوز **البحث السادس عشر** هل یمکن وجود دلیل لا معارض له اشترک
اهل الاجماع فی عدم العلم به قیل بالجواز ان کان عمل الامة موافقا له وعدمه ان کان مخالفا له واختاره الآمدی
وابن الحاجب والصفی الهندی وقیل بالمنع مطلقا **البحث السابع عشر** لا اعتبار بقول العوام
فی الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور لانهم لیسوا من اهل النظر فی الشرعیات ولا یفهمون الحجة ولا یعقلون
البرهان وقیل یعتبر قولهم لانهم من جملة الامة وهذا محکی عن بعض المتکلمین واختاره الآمدی قال الجوینی حکم المقلد

حكم العامي في ذلك اذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد فرع اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من
قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة ام لا فالقائلون باعتبارهم مع وجود المجتهدين يقولون بان اجماعهم
حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بانه حجة واما من قال بان الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يجي
عنده هذا التقدير **البحث الثامن عشر** الاجماع المعتبر في فنون العلم هو اجماع اهل ذلك الفن
العارفين به دون من عداهم فالمعتبر في الاجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الاصولية
قول جميع الاصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا اهل ذلك الفن هو في حكم العوام
فمن اعتبرهم في الاجماع اعتبر غير اهل الفن ومن لا فلا **البحث التاسع عشر** اذا خالف اهل الاجماع
واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى انه لا يكون اجماعا ولا حجة قال الغزالي المذهب انه ينعقد مع
مخالفة الاقل وقيل حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب وقيل لا ينعقد مع مخالفة الاثنين دون الواحد
وقيل مع الثلاثة دون الاثنين وقيل ان سوغت الجماعة الاجتهاد في ما يخالفهم كان بخلاف المجتهد معتدا
كخلاف ابن عباس في العول وان انكروه لم يعتد بخلافه وبه قال الرازي والجرجاني من الحنفية قال السرخسي
انه الصحيح **البحث الموفي عشرين** الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة وبه قال الماوردي وامام الحرمين
والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكى الرازي عن الاكثر انه ليس بحجة قال الاستاذ
لم يبق في العصر الا مجتهد واحد فقوله حجة كالاجماع ويجوز ان يقال للواحد امة كما قال تعالى ان ابراهيم
كان امة ونقله الصفي الهندي عن الاكثرين وبه جزم ابن سريج وكذا ان حصل من اثنين او ثلاثة
خاتمة قول القائل لا اعلم خلافا بين اهل العلم في كذا قال الصيرفي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف
وكذا قال ابن حزم ونص عليه الشافعي وكذلك احمد بن حنبل وقال ابن القطان قول القائل لا اعلم
خلافا ان كان من اهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع والاختلاف فليس بحجة

المقصد الرابع

في الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين والظاهر والمأول
والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ وفيه ابواب **الباب الاول** في مباحث الامر وفيه
فصول **الاول** ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وزعم بعضهم انه حقيقة في الفعل ايضا والجمهور
على انه مجاز فيه وزعم ابو الحسين انه مشترك والمختار هو الاول **الثاني** اختلفوا في حد الامر بمعنى القول

واما الوافيه ولا يخلو عن ايراد عليه والاولى بالاصول تعريف الامر الصيغي لان بحث هذا العلم عن الادلة
السمعية وهي الالفاظ الموصلة من حيث العلم بها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام
وهو في اصطلاح اهل العربية صيغة المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء اولا وعند اهل اللغة هي المستعملة
في الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار لفظ الامر الذي هو الف ميم راء بخلاف فعل الامر نحو اضرب فانه
لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو وعدمه وعلى هذا اكثر اهل الاصول ولم يعتبر الاشعري قيد العلو وتابعه
اكثر الشافعية واعتبره المعتزلة ووافقهم ابو اسحق وابن الصباغ وابن السمعاني من الشافعية **الثالث**
اختلف اهل العلم في صيغة افعل وما في معناه هل هي حقيقة في الوجوب او فيه مع غيره او في غيره فذهب الجمهور
الى انها حقيقة في الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيضاوي قال الرازي وهو الحق وذكر الجويني انه مذهب
الشافعي وقال ابو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء انها حقيقة في الندب وقال الاشعري والقاضي
بالوقف وقيل انها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة واستدل كل اهل مذهب بما عنده
من الادلة واجاب القوم عنها باجوبة صحيحة ولا ريب ان الراجح ما ذهب اليه الجمهور من انها حقيقة في الوجوب
فلا يكون لغيره من المعاني الا بقرينة ومن انكر استحقاق العبد المخالف لامر سيده لازم وانه يطلق عليه
بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابر مباهت وهذا يقطع النزاع باعتبار العقل واما باعتبار ما ورد
في الشرع وما ورد من حمل اهله للصيغ المطلقة من الاوامر على الوجوب ففصله في الارشاد ولم يات
من خالف هذا الشيء يعتد به اصلا وهذا النزاع انما هو في المعنى الحقيقي للصيغة واما مجرد استعمالها فقد يستعمل
في معان كثيرة قال الرازي صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها ١ للايجاب كقوله اقيموا الصلوة ٢ وللندب
كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيه خيرا ويقرن منه التاديب كقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس كل مما يليك
فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب ٣ وللارشاد كقوله فاستشهدوا
فاكتبوا والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه
لا ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله ٤ وللاباحة كلوا واشربوا ٥ وللتهديد
كاعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر
٦ وللامتنان فكلوا مما رزقكم الله ٧ وللاكرام ادخلوها بسلام آمنين ٨ وللتسخير كونوا قردة ٩ وللتعجيز فأتوا بسورة
من مثله ١٠ وللاهانة ذق انك انت العزيز الكريم ١١ وللتسوية اصبروا ولا تصبروا ١٢ وللدعاء رب اغفر لي ١٣ وللتمني

كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللاحتقار القوا ما انتم ملقون وللتكوين كن فيكون انتهى فهذه
خمسة عشر معنى ومن جعل التاديب والانذار معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم
من المعاني الاذن نحو كلوا من الطيبات والخبر نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والتفويض نحو فاقض
ما انت قاض والمشورة كقوله فانظر ماذا ترى والاعتبار نحو انظروا الى ثمره اذا اثمر والتكذيب نحو
قل هاتوا برهانكم والالتماس كقولك لنظيرك افعل والتلهيف نحو موتوا بغيظكم والتصبير نحو ذرهم
يخوضوا ويلعبوا وجملة المعاني ستة وعشرين معنى **الرابع** ذهب جماعة من المحققين الى ان صيغة
الامر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية
والآمدي وابن الحاجب والجويني والبيضاوي قال السبكي واراه رأي اكثر اصحابنا يعني الشافعية
وقال جماعة ان صيغة الامر تقتضي المرة الواحدة لفظا وعزاه ابو اسحق الى اكثر الشافعية وقال انه مقتضى
كلام الشافعي وانه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء وبه قال جماعة من قدماء الحنفية وقال جماعة انها
تدل على التكرار مدة العمر مع الامكان وبه قال ابو اسحق الشيرازي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وقيل بالوقف وبه قال القاضي ابو بكر وجماعة وروي عن الجويني والقول الاول
هو الحق الذي لا محيص عنه وانه لم يأت اهل الاقوال المخالفة له بشيء يعتد به هذا اذا كان الامر مجردا عن التعليق
بعلة او صفة او شرط اما اذا كان معلقا بشيء من هذه فان كان معلقا على علة فقد وقع الاجماع على وجوب
اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر والحاصل انه لا دلالة للصيغة على التكرار الا بقرينة
تفيد ذلك وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار والا فلا وتم استدلال المستدلين على التكرار بصور
خاصة اقتضى الشرع او اللغة ان الامر فيها يفيد التكرار لان ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع
الا في مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالتطويل في مثل هذا المقام بذكر الصور التي ذكرها اهل الاصول
لا ياتي بفائدة **الخامس** اختلف في الامر هل يقتضي الفور ام لا فالقائلون بانه يقتضي التكرار
يقولون بانه يقتضي الفور واما من عداهم فيقولون المامور به لا يخلوا اما ان يكون مقيدا بوقت يفوت
الاداء بفواته او لا وعلى الثاني يكون لمجرد الطلب فيجوز التاخير على وجه لا يفوت المامور به وهذا
هو الصحيح عند الحنفية وعزي الى الشافعي واصحابه واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي
قال في المحصول والحق انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه

على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا وتراخيا انتهى وقيل انه يقتضي الفور فيجب الاتيان به في اول اوقات الامكان للفعل المامور به وعزى الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وتوقف الجويني في انه باعتبار اللغة للفور او التراخي قال فيمتثل المامور بكل من الفور والتراخي لعدم رجحان احدهما على الاخر مع التوقف في اثمه بالتراخي لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخي وقيل بالوقف في الاستقبال اي لا ندري هل يأثم ان بادر او ان اخر لاحتمال وجوب التراخي والحق قول من قال انه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخي ولا ينافي هذا اقتضاء بعض الاوامر للفور كقول القائل اسقني الماء فانما ذلك هو من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك قرينة على ارادته به وليس النزاع في مثل هذا انما النزاع في الاوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور او التراخي **السادس** ذهب الجمهور من اهل الاصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين الى ان الشيء المعين اذا امر به كان ذلك الامر به نهيا عن الشيء المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما اذا امره بالايمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا امره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون او كان الضد متعددا كما اذا امره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا واختاره الجويني والغزالي وابن الحاجب وقيل انه نهي عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن هؤلاء القائلين بانه نهي عن الضد من عمم فقال انه نهي عن الضد في الامر الايجابي والامر الندبي ففي الاول نهي تحريم وفي الثاني نهي كراهة ومنهم من خصص ذلك بالامر الايجابي دون الندبي ومنهم ايضا من جعل النهي عن الشيء امرا بضده كما جعل الامر بالشيء نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وسكت عن النهي وهذا منسوب الى الاشعري ومتابعيه وقال الرازي والقاضي ابو زيد السرخسي وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين الامر يقتضي كراهة الضد ولو كان ايجابا والنهي يقتضي كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهي تحريما وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما ان النزاع انما هو في امر الفور لا التراخي وفي الضد الوجودي المستلزم للترك لا في الترك وفائدة الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المامور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده او به وبفعل الضد اذا قيل بانه نهي عن فعل الضد لانه خالف امرا ونهيا وعصى بهما وهكذا في النهي والارجح في هذه المسئلة

ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده بالمعنى الاعم فان اللازم بالمعنى الاعم هو ان يكون تصور
الملزوم واللازم مستلزما فيما نحن فيه الجزم بالملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الاخص فان العلم بالملزوم هناك
يستلزم العلم باللازم وهيهنا نهي عن الشئ فانه يستلزم الامر بضده بالمعنى الاعم السابع ان الاتيان
بالمامور به على وجه الذي امر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين اهل الاصول هل يوجب الاجزاء ام لا
وقد فسر الاجزاء بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء فعلى الاول لا شك ان الاتيان
بالمامور به على وجهه يقتضي تحقق الاجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته
ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من اهل الاصول ان الاتيان بالمامور به على وجهه
يستلزم سقوط القضاء وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه والحق هو الاول الثامن اختلفوا
هل القضاء بامر جديد او بالامر الاول هذه المسئلة لها صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما اذا قال
افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل في ما بعد ذلك الوقت
فقيل لا يقتضي فلا يلزم القضاء الا بامر جديد وهو الحق وهو اليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية
والمعتزلة الى ان وجوب القضاء يستلزمه الامر بالادى في الزمان المعين لان الزمان غير داخل في الامر
بالفعل وردوا بانه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقيده والا لزم ان يجوز التقديم على ذلك الوقت
المعين واللازم باطل فالملزوم مثله الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولا يقيده
بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك في اول اوقات الامكان فهل يجب فعله في ما بعد ام يحتاج
الى دليل والحق ان الامر المطلق يقتضي الفعل من غير تقييد بزمان فلا يخرج المكلف عن عهدته
الا بفعله وهو اداء وان طال التراخي لان تعيين بعض اجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاءه الفور
لا يستلزم ايقاعه اول اوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه ان يكون المكلف آثما بالتاخير
عنه الى وقت آخر التاسع اختلفوا هل الامر بالامر بالشئ امر بذلك الشئ ام لا فذهب
الجمهور الى الثاني وذهب جماعة الى الاول والراجح مذهب الجمهور العاشر اختلفوا
هل الامر بالماهية الكلية يقتضي الامر بها او بشئ من جزئياتها على التعيين ام هو امر بفعل مطلق
تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق الكلي على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثاني
وقال بعض الشافعية بالاول والحق بطلان قول من قال ان الامر بالماهية الكلية يقتضي الامر بها

ولم يأتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة الحادي عشر اختلفوا اذا تعاقب امران
بمتماثلين هل يكون الثاني للتاكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة او للتاسيس فيكون المطلوب
الفعل مكررا وذلك نحو ان يقول صل ركعتين صل ركعتين فقال بعض الشافعية انه للتاكيد وذهب الاكثر
الى انه للتاسيس وقال ابو بكر الصيرفي بالوقف وبه قال ابو الحسين البصري والاول راجح والوقف باطل

الباب الثاني في النواهي وفيه مباحث ثلاثة

الاول ان النهي في اللغة
معناه المنع وفي الاصطلاح القول الانشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء
فخرج الامر لانه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعا لانه لا استعلاء فيهما واصح صيغ النهي لا تفعل
كذا ونظائرها ويلحق بها اسم لا تفعل من اسماء الافعال كه فان معناه لا تفعل الثاني اختلفوا
في معنى النهي الحقيقي فذهب الجمهور الى ان معناه الحقيقي هو التحريم وهو الحق ويرد في ما عداه مجازا
كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانه للكراهة وكما في قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
فانه للدعا وكما في قوله لا تسألوا عن اشياء فانه للارشاد وكما في قول السيد لعبده الذي لم يمتثل امره
لا تمتثل امري فانه للتهديد وكما في قوله ولا تمدن عينيك فانه للتحقير وكما في قوله ولا تحسبن الله غافلا
فانه لبيان العاقبة وكما في قوله لا تعتذروا اليوم فانه للتاسيس وكما في قولك لمن يساويك لا تفعل
فانه للالتماس والحاصل انه يرد مجازا لما ورد له الامر كما تقدم ولا يخالف الامر الا في كونه يقتضي التكرار
في جميع الازمنة وفي كونه للفور فيجب ترك الفعل في الحال قيل ويخالف الامر ايضا في كون تقدم
الوجود قرينة دالة على انه للاباحة وقيل انه حقيقة في الكراهة وقيل مشترك بين التحريم والكراهة وقالت
الحنفية انه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعيا ويكون للكراهة اذا كان الدليل ظنيا ورد بان النزاع
انما هو في طلب الترك وهذا الترك قد يستفاد بقطعي فيكون قطعيا وقد يستفاد بظني فيكون ظنيا
الثالث في اقتضاء النهي للفساد فذهب الجمهور الى انه يقتضي الفساد المراد للبطلان
سواء كان الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر او شرعيا كالصلوة والصوم والمراد عندهم انه يقتضيه شرعا لا لغة
وقيل يقتضي لغة كما يقتضيه شرعا وقيل لا يقتضي الا في العبادات فقط دون المعاملات
وبه قال ابو الحسين البصري والغزالي والرازي وابن الملاحمي والرصاص وذهب جماعة من الشافعية
والمعتزلة الى انه لا يقتضي الفساد لا لغة ولا شرعا لا في العبادات ولا في المعاملات وذهبت الحنفية

الى ان ما لا يتوقف معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر يكون النهي عنه لغيره ويقتضي الفساد وما يتوقف معرفته على الشرع فالنهي عنه لغيره فلا يقتضي الفساد ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول والحق ان كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المراد من البطلان اقتضاء شرعيا ولا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقي الى معناه المجازي اما لو كان النهي عنه لوصفه كالنهي عن عقد الربا لا شتماله على الزيادة فذهب الجمهور الى انه لا يدل على فساد المنهي عنه بل على فساد نفس الوصف وذهب جماعة الى انه يقتضي فساد الاصل واما النهي عن الشيء لغيره نحو النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة فقيل لا يقتضي الفساد والظاهر انه يقتضي وجوب اعادة كما صرح به الشافعي واتباعه وجماعة من اهل العلم فهو كالنهي عن الصوم في يوم العيد لا فرق بينهما والحنفية يفرقون بين النهي عن الشيء لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الاصل او الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة نعم النهي عن الشيء لذاته او لجزئه الذي لا يتم الا به يقتضي فساده في جميع الاحوال والازمنة والنهي عنه للوصف الملازم يقتضي فساده ما دام ذلك الوصف والنهي عنه لوصف مفارق او لامر خارج يقتضي النهي عنه عند ايقاعه متصفا بذلك الوصف او عنه ايقاعه في ذلك الامر الخارج عنه لان النهي عن ايقاعه مقيدا بهما يستلزم فساده ما دام مقيدا له

الباب الثالث في العموم وفيه ثلثون مسئلة

الاولى في حده وهو في اللغة شمول امر متعدد سواء كان اللفظ او غيره وفي الاصطلاح العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة وهذا احسن الحدود كقولهم الرجال ولا تدخل عليه النكرات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه يصلح لكل خمسة لا يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان لا يتناول مفهوميه معا

الثانية ذهب الجمهور الى ان العموم من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على حسب الحقيقة وقال القاضي ابو بكر ان العموم والخصوص يرجعان الى الكلام واختلف الاولون في اتصاف المعاني بالعموم بعد اتفاقهم على انه حقيقة في الالفاظ فقال بعضهم انها تتصف به حقيقة كما تتصف به الالفاظ وقال بعضهم مجازا وقال

بعضهم لا حقيقة ولا مجازا الثالثة هل يتصور العموم في الاحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام انكره القاضي واثبته الجويني وابن القشيري وقال الضميري الحنفي دعوى العموم في الافعال لا يصح وقال ابو اسحق لا يصح العموم الا في الالفاظ والجمهور على انه لا يوصف بالعموم الا القول فقط وبالجملة فقد وقع الخلاف في اتصاف الاحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به الرابعة ان العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي فمن اطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار ان موارده غير منحصرة والفرق بينهما ان عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلي من حيث انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد بل على فرد شائع في افراده يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول اكثر من واحد منها دفعة الخامسة ذهب الجمهور الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهي اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس في النكرة المنفية والمفرد المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوه وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة بمثل الصيغ المذكورة على العموم ومنه ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الحمر الاهلية فقال لم ينزل علي في شانها الا هذه الآية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا وما ثبت عن عمرو بن العاص لما انكر عليه ترك الغسل من الجنابة والعدول الى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول ولا تقتلوا انفسكم فقرر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعد العاد من مثل هذه المواد وما اجيب به عن ذلك بانه انما فهم بالقرائن جواب ساقط لا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقال محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية انه ليس للعموم صيغة تخصه وما ذكروه من الصيغ موضوع في الخصوص وهو اقل الجمع اما اثنان او ثلاثة على خلاف فيه ولا يقتضي العموم الا بقرينة ولا يخفاك ان قولهم موضوع في الخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة قائمة عليهم لغة وشرعا وعرفا وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لا يخفى عليه هذا وقال قوم بالوقف منهم الاشعري ومعظم المحققين واختلفوا في محل الوقف على تسعة اقوال ذكرها في الارشاد ومذهب الوقف مندفع على الاطلاق لعدم توازن الادلة التي تمسك بها المختلفون في العموم بل ليس بيد غير اهل المذهب الاول شيء مما يصح اطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه للوقف ولا مقتضى له والحاصل ان كون المذهب الاول هو الحق الذي لا استرة به ولا شبهة فيه ظاهر لكل من يفهم فهما صحيحا ويعقل الحجة ويعرف مقدارها في نفسها ومقدار ما يخالفها السادسة في الاستدلال

على ان كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع **الاول** فى من ما واين ومتى للاستفهام فهذه
الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والكل
باطل الا الاول **الثانى** فى صيغة ما ومن فى المجازاة فانهما للعموم **الثالث** فى ان صيغة كل جميع
يفيد الاستغراق قال القاضى عبد الوهاب ليس بعد كل فى كلام العرب كلمة اعم منها ولا فرق بين
ان تقع مبتداة او تابعة وهى تشمل العقلاء وغيرهم والذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك
كانت اقوى صيغ العموم ويكون فى الجميع بلفظ واحد تقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امراة
وذكر علماء النحو والبيان الفرق بين ان يتقدم النفى على كل وبين ان يتقدم هى عليه فاذا تقدمت
نحو كل القوم لم يقم افادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفى عليها مثل لم يقم كل
القوم لم تدل الا على نفى المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم والاول يسمى عموم السلب
والثانى سلب العموم قال الفراء وهذا شئ اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة
متفق عليها عند ارباب البيان واصلها قوله صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن انتهى واذا عرفت
هذا فقد تقرر ان لفظ جميع هو بمعنى كل الافرادى وهو معنى قولهم انها للعموم الاحاطى وقيل يفترقان وفرقت
الحنفية بينهما بان كل تعم الاشياء على سبيل الانفراد وجميع تعمها على سبيل الاجتماع وقد روى ان الزجاج
حكى هذا الفرق عن المبرد **الرابع** لفظ اى فانها من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية او استفهامية
وذكرها فى صيغ العموم جماعة منهم ابو اسحق والجوينى وابن الصباغ وسليم والرازى والآمدى والصفى الهندى
وقالوا تصلح للعاقل وغيره الا انها لا تتناول على جهة الافراد دون الاستغراق قاله القاضى عبد الوهاب
قال الزركشى حاصل كلامهم انها للاستغراق البدلى لا الشمولى وظاهر كلام الشيخ ابى اسحق انها للعموم
الشمولى وتوسع القرافى فعد عمومها الى الموصولة والموصوفة فى النداء وقال صاحب اللباب من الحنفية
ما ابو زيد كلمة اى نكرة لا يقتضى العموم بنفسها الا بقرينة وصرح الكيا الطبرى انها ليست من صيغ العموم
والحق هو المذهب الاول **الخامس** النكرة فى النفى فانها تعم سواء دخل حرف النفى على فعل
نحو ما رأيت رجلا او على الاسم نحو لا رجل فى الدار ولو لم تكن لنفى العموم لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا
لجميع الآلهة سوى الله سبحانه فتقرر ان المنفية بما او لن او لم او ليس اولا مفيدة للعموم وحكم النكرة
الواقعة فى سياق النهى حكم النكرة الواقعة فى سياق النفى وما خرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له

عن الوضع اللغوی السادس لفظ معشر ومعاشر وعامة وکافة وقاطبة وسایر من صیغ العموم
السابع الالف واللام الحرفیة لا الاسمیة تفید العموم اذا دخلت علی الجمع سواء کان سالما او مکسرا
وسواء کان من جموع القلة او الکثرة وکذا اذا دخلت علی اسم الجمع کرکب وصحب وقوم ورهط وکذا
اذا دخلت علی اسم الجنس وقد اختلف فی اقتضائها للعموم اذا دخلت علی هذه المذکورة علی مذاهب ثلثة
الاول اذا کان معهود حملت علی العهد فان لم یکن حملت علی الاستغراق والیه ذهب جمهور اهل العلم
الثانی انها تحمل علی الاستغراق الا ان یقوم دلیل علی العهد الثالث انها تحمل عند فقد العهد
علی الجنس من غیر استغراق والراجح المذهب الاول قال ابن الصباغ وهو اجماع الصحابة والکلام
فی هذا البحث یطول جدا فقد تکلم فیه اهل الاصول واهل النحو واهل البیان بما هو معروف ولیس المراد هنا
الا بیان ما هو الحق وتعیین الراجح من المرجوح ومن امعن النظر وجود التامل علم ان الحق الحمل علی الاستغراق
الا ان یوجد هناک ما یقتضی العهد وهو ظاهر فی تعریف الجنس واما تعریف الجمع مطلقا واسم الجمع
فکذلک ایضا لان التعریف یهدم الجمعیة ویصیرها للجنس وهذا یدفع ما قیل من ان استغراق المفرد
اشمل الثامن من تعریف الاضافة وهو من مقتضیات العموم کالالف واللام من غیر فرق بین
کون المضاف جمعا نحو عبید زید او اسم جمع نحو جاءنی رکب المدینة او اسم جنس نحو ان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وسنعت العراق درهمها ودینارها التاسع الاسماء الموصولة کالذی والتی والذین
واللات وذو والطائیة وجمعها وقد صرح القرافی والقاضی عبد الوهاب بانها من صیغ العموم وقال
ابن السمعانی الاسماء المبهمة تقتضی العموم وقال الاشعریة الابهام لا یقتضی الاستغراق بل یحتاج
الی قرینة والحق انها من صیغ العموم لقوله سبحانه والذین یومنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک
ان الذین سبقت لهم منا الحسنی ان الذین یاکلون من اموال الیتامی ظلما وما خرج من ذلک
فلقرینة تخصه عن موضوعه اللغوی العاشر نفی المساواة بین الشیئین کقوله لا یستوی
اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب جمهور الشافعیة وطوائف من الاصولیین والفقهاء الی انه
یقتضی العموم وذهبت الحنفیة والمعتزلة والغزالی والرازی الی انه لیس بعام والحاصل ان صیغة
الاستواء اما العموم سلب التسویة او سلب عموم التسویة فعلی الاول یمنع ثبوت شیء من افراده وعلی الثانی
لا یمنع ثبوت البعض وهذا یقتضی ترجیح المذهب الثانی واما الآیة التی وقع التمثیل بها فقد صرح فیها

بما يدل على ان النفي باعتبار بعض الامور وذلك قولهم الفائزون وقد رجح الصفي الهندي بان
نفي الاستواء من باب الجمل من المتواطي لا من باب العام وتقدمه الى ترجيح الاجمال الكيا الطبري
الحادي عشر اذا وقع الفعل في سياق النفي والشرط فان كان غير متعد فهل يكون النفي له
نفيا للمصدر وهو نكرة فيقتضي العموم ام لا حكى القرافي عن الشافعية والمالكية انه يعم وقال نفس عليه
القاضي عبد الوهاب وان كان متعديا ولم يصرح بمفعوله نحو لا اكلت وان اكلت ولا كان له دلالة
على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وابو يوسف وغيرهم الى انه يعم وقال ابو حنيفة لا يعم
واختاره القرطبي عن المالكية والرازي من الشافعية وجعله القرطبي من باب الافعال اللازمة
نحو يعطي ويمنع فلا يدل على مفعول لا بالخوض ولا بالعموم قال الاصفهاني لا فرق بين المتعدي
واللازم والخلاف فيهما على السواء وظاهر كلام الجويني والغزالي والآمدي والصفي الهندي
ان الخلاف انما هو في الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي او الشرط هل يعم مفاعيله ام لا
لا في الفعل اللازم فانه لا يعم والذي ينبغي التعويل عليه انه لا فرق بينهما في نفس مصدريهما فيكون
النفي لهما نفيا لهما ولا فرق بينهما وبين وقوع النكرة في سياق النفي واما في ما عدا المصدر فالفعل
المتعدي لا بد له من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر في علم المعاني وذكر القرطبي ان القائلين
بتعميمه قالوا لا يدل على جميع ما يمكن ان يكون مفعولا على جهة الجمع بل على جهة البدل قال وهؤلاء اخذوا
الماهية مقيدة ولا ينبغي لابي حنيفة ان ينازع في ذلك الثاني عشر الامر للجمع بصيغة
الجمع كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة عموما وخصوصا يكون بحسب ما يرجع اليه وبه صرح الرازي
والصفي الهندي قال الجويني وابن القشيري ان اعلى صيغ العموم اسماء الشرط والنكرة في النفي
وقال الرازي اسم الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية والصفي الهندي قدم النكرة على الكل
وقال ابن السمعاني ابين وجوه العموم الفاظ الجموع ثم اسم الجنس المعرف باللام وظاهر ان الاضافة
دون ذلك في المرتبة وعكس الرازي فقال الاضافة ادل على العموم من الالف واللام والنكرة
المنفية ادل على العموم منهما اذا كانت في سياق النفي والتي بمن ادل من المجردة عنها وقال
ابو علي الفارسي ان مجيء اسماء الاجناس معرفة باللام اكثر من مجيئها مضافة والحق ان لفظ كل اقوى
صيغ العموم كما تقدم السابعة قال جمهور اهل الاصول ان جمع القلة المنكر ليس لعام لظهوره

في العشرة فما دونها واما جموع الكثرة المنكرة فذهب جمهور المحققين الى انه ليس لها عام خلافا لبعض الحنفية وابن حزم والبزدوي وابن السماعاني والحق ما ذهب اليه الجمهور **الثامنة** اختلفوا في اقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك الجويني والكيا الهراسي وسليم الرازي فان موضوعها يقتضي ضم شئ الى شئ وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف قال ابو اسحق الاسفرايني لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذي هو مصدر جمع يجمع جمعا والجمع الذي هو لقب وهو اسم العدد ومن لم يهتد الى هذا الفرق خلط الباب فظن ان الجمع هو الذي بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي هو بمعنى الفعل فقال اذا كان الجمع من الضم فالواحد اذا اضيف الى الواحد فقد جمع بينهما فوجب ان يكون جمعا وثبت ان الاثنين اقل الجمع وخالف بهذا القول جميع اهل اللغة وسائر اهل العلم وذكر الجويني ان الخلاف ليس في مدلول مثل قوله تعالى قد صغت قلوبكما بل في الصيغ الموضوعة للجمع سواء كان للسلامة او للتكسير وذكر مثل هذا الاستاذ ابو منصور والغزالي اذا عرفت هذا ففي اقل الجمع مذاهب **الاول** ان اقله اثنان وهو المروي عن عمر وابن زيد بن ثابت والاشعري والماجشون والقاضي ابي بكر بن العربي ومالك واختاره النباجي وحكي عن ابي يوسف واهل الظاهر وبعض المحدثين والخليل ونفطويه وعن ثعلب ان التثنية جمع عند اهل اللغة واختاره الغزالي **الثاني** ان اقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وجمهور النحاة وانه مذهب سيبويه وهذا هو القول الحق الذي عليه اهل اللغة والشرع وهو السابق الى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يتمسك من خالفه بشئ يصلح للاستدلال **الثالث** ان اقل الجمع واحد ولم يات من ذهب الى انه حقيقة بشئ يعتد به اصلا بل جاء باستعمالات وقعت في الكتاب العزيز وفي كلام العرب على طريقة المجاز وليس النزاع في جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد او الاثنين بل النزاع في كون ذلك معناه حقيقة **الرابع** الوقف وفي ثبوته نظر وليس هذا من مواطن الوقف **التاسعة** الفعل المثبت اذا كان له جهات فليس لعام في اقسامه لانه يقع على صفة واحدة فان عرف تعين والا كان مجملا يتوقف فيه مثل قول الراوي صلى بعد غيبوبة الشمس فلا يحمل على الاحمر والابيض وكذلك صلى في الكعبة فلا يعم الفرض والنفل قاله القاضي والقفال الشاشي وابو منصور وابو حامد الاسفرايني وابو اسحق الشيرازي وسليم الرازي وابن السمعاني والجويني وابن القشيري وفخر الدين الرازي واطلق

ابن الحاجب ثم اختار في نحو قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار انه يعم الغرر والجار مطلقا وتقدم
الى ذلك شيخه الانباري والآمدي وهو الحق لان مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذي فعله بل حكاية لصدور النهي عن بيع الغرر
والحكم منه بثبوت الشفعة للجار وبهذا يعرف ضعف ما قاله في المحصول من انه لا يفيد العموم لان الحجة
في المحكي لا في الحكاية ونقل الآمدي عن الاكثرين مثله وهو خلاف الصواب وان قال به الاكثرون
لان الحجة في الحكاية لثقة الحاكي ومعرفته **العاشرة** ذهب الجمهور الى ان قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال الا ان يخص بدليل وذهب الكرخي من الحنفية
ورجحه ابن الحاجب الى انه لا يعم بل اذا اخذ من جميع اموالهم صدقة واحدة فقد اخذ من اموالهم
صدقة وذهب الآمدي الى الوقف واحتج القائل بعدم العموم ان لفظ من الداخلة على الاموال تمنع
من العموم ولا يخفاك ان دخول من ههنا على الاموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم
لانها لو حذفت لكانت الآية دالة على اخذ جميع انواع الاموال فلما دخلت افاد ذلك انه ياخذ من كل
نوع بعضه وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر
وربع العشر في بعض آخر ونحو هذه المقادير الثابتة بالشريعة كزكوة المواشي ثم هذه العموم المستفاد
من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الانواع دون بعض فوجب بناء العام
على الخاص **الحادية عشر** الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث
على اقسام **الاول** ما يختص به احدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل
احدهما في الآخر بالاجماع الا بدليل من خارج من قياس او غيره **الثاني** ما يعم الفريقين بوضعه وليس
لعلامة التذكير والتانيث فيه مدخل كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع **الثالث**
ما يشملهما باصل وضعه ولا يختص باحدهما الا ببيان وذلك نحو من وما فقيل لا يدخل فيه النساء الا بدليل
ولا وجه لذلك بل الظاهر انه مثل الناس والبشر ونحوهما كما في قوله سبحانه ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى فلولا عمومه لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك ودعوى اختصاص من بالذكور لا ينبغي
ان ينسب الى من يعرف لغة العرب بل لا ينبغي ان ينسب الى من له ادنى فهم **الرابع** ما يستعمل
لعلامة التانيث في المؤنث ويحذفها في المذكر وذلك الجمع السالم نحو مسلمين للذكور ومسلمات
للاناث ونحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى انه لا يدخل النساء في ما هو للذكور الا بدليل كما لا يدخل الرجال

فی ما هو للنساء الا بدلیل وحما یدل علی هذا اجماع اهل اللغة علی انه اذا اجتمع المذکر والمؤنث غلب المذکر
فدل علی ان المقصود هو الرجال والنساء توابع قاله ابو منصور وسلیم الرازی واختاره القاضی
ابو الطیب وابن السمعانی والکیا الهراسی ونصره ابن برهان والشیخ ابو اسحٰق الشیرازی ونقله عن
معظم الفقهاء ونقله ابن القشیری عن معظم اهل اللغة وذهبت الحنفیة کما حکاه عنهم سلیم الرازی وابن السمعانی
وابن الساعانی الی انه یتناول الذکور والاناث وحکاه القاضی ابو الطیب عن ابی حنیفة وردی نحوه
عن الحنابلة والظاهریة والحق ما ذهب الیه الجمهور من عدم التناول الا علی طریقة التغلیب عند قیام المقتضی
لذلک ولم یات القائل بالتناول بدلیل یدل علی ما قاله لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل

الثانیة عشر ذهب الجمهور الی ان الخطاب بمثل یا ایها الناس ونحوها من الصیغ یشمل العبید
والاماء وذهب جماعة الی انه لا یعمهم شرعا وقال ابو بکر الرازی من الحنفیة ان کان الخطاب فی حقوق الله
فانه یعمهم دون حقوق الآدمیین فلا یعمهم والحق ما ذهب الیه الاولون ولا نیافی ذلک خروجهم
فی بعض الامور الشرعیة فان ذلک انما کان بدلیل یدل علی رفع الخطاب عنهم بها

الثالثة عشر ذهب الجمهور الی دخول الکافر فی الخطاب الصالح له وللمسلمین نحو یا ایها الناس اذا ورد مطلقا
وذهب بعض الشافعیة الی اختصاصه بالمسلمین وقیل یدخلون فی حقوق الله لا فی حقوق الآدمیین

الرابعة عشر الخطاب الوارد شفاها فی عصر النبی صلی الله علیه وسلم نحو یا ایها الناس یا ایها الذین
آمنوا ویسمی خطاب المواجهة قال الزرکشی لا خلاف فی شموله لمن بعدهم من المعدومین حال صدوره
لکن هل هو باللفظ او بدلیل آخر من اجماع او قیاس فذهب جماعة من الحنفیة والحنابلة الی انه یشملهم
باللفظ وذهب الاکثرون الی انه لا یشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دین الاسلام ان کل حکم
تعلق باهل زمانه فهو شامل لجمیع الامة الی یوم القیامة والخلاف فی هذه قلیل الفائدة بل لا ینبغی
ان یکون فیه خلاف عند التحقیق لانه لغة لا یتناول غیر المخاطبین وشرعا الاحکام عامة الا حیث
یرد التخصیص

الخامسة عشر الخطاب الخاص بالامة نحو یا ایها الامة لا یشمل الرسول صلی الله
علیه وسلم قال الصفی الهندی بلا خلاف واما اذا کان الخطاب بلفظ یشمل الرسول نحو یا ایها الناس
یا ایها الذین آمنوا یا عبادی فذهب الاکثرون الی انه یشمله وقال جماعة لا یشمله والحق ان الخطاب
بالصیغة التی تشمله یتناوله بمقتضی اللغة العربیة لا شک فی ذلک ولا شبهة حیث کان الخطاب من جهة الله سبحانه

وان كان الخطاب من جهته صلى الله عليه وسلم فعلى الخلاف الآتي في دخول المخاطب في خطابه واما
الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وسلم نحو يا ايها الرسول ويا ايها النبي فذهب الجمهور الى انه لا يدخل
تحته الامة الا بدليل من خارج وقيل انه يشمل الامة روى ذلك عن ابي حنيفة واحمد واختاره الجويني وابن السمعاني
قال في المحصول وهؤلاء ان زعموا ان ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من
دليل آخر فهو خارج عن هذه المسئلة **السادسة عشر** الخطاب الخاص بواحد من الامة
ان صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وسلم تجزيك ولا تجزي احدا بعدك فلا شك في اختصاصه
بذلك المخاطب وان لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب فذهب الجمهور الى انه مختص به ولا يتناول
غيره الا بدليل من خارج وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية انه يعم والحاصل في هذه المسئلة على
ما يقتضيه الحق ويوجبه الانصاف عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة بل بالدليل الخارجي
وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال باقضية صلى الله عليه وسلم الخاصة بالواحد الجماعة
المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الامة فكان هذا مع الادلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء
اقدام هذه الامة في الاحكام الشرعية مفيد الالحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الاطلاق
الى ان يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك فعرفت بهذا ان الراجح التعميم حتى يقوم دليل
التخصيص لا كما قيل ان الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام **السابعة عشر**
اختلفوا في المخاطب بكسر الطاء هل يدخل في عموم خطابه فذهب الجمهور الى انه يدخل ولا يخرج عنه الا
بدليل يخصصه وقال اكثر اصحاب الشافعي انه لا يدخل الا بدليل والذي ينبغي اعتماده ان يقال ان كان
مراد القائل بدخوله في خطابه ان ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك وان كان المراد
انه يشمله حكما فسلم اذا دل عليه دليل ولكن الوضع شامل له كالفاظ العموم **الثامنة عشر** اختلفوا
في المقتضى هل هو عام ام لا والمقتضى بكسر الضاد هو اللفظ الطالب الاضمار بمعنى ان اللفظ لا يستقيم
الا باضمار شيء وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها او يكتفى بواحد منها وذلك التقدير هو المقتضى
بفتح الضاد وقد ذكروا لذلك امثلة مثل قوله تعالى الحج اشهر معلومات فبعضهم قدر وقت احرام الحج وبعضهم وقت افعال الحج
ومثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فقد روي في ذلك تقديرات مختلفة بالعفو
والحسبان والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وامثال ذلك كثير

فذهب بعض اهل العلم الى انه يحمل على العموم فى كل ما يحتمله لانه اعم فائدة وذهب بعضهم الى انه يحمل
على الحكم المختلف فيه لان ما سواه معلوم بالاجماع وذهب الجمهور الى انه لا عموم له بل يقدر منها ما دل الدليل
على ارادته كقوله سبحانه حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فان المراد فى الاولى تحريم الاكل وفى الثانية الوطى فان لم يدل
دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجملا بينهما وبتقدير الواحد منها الذى قام الدليل على انه المراد يحصل
المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه وايضا قد تقرر انه يجب التوقف فى ما يقتضيه الضرورة
على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ ابو اسحق الشيرازى والغزالى وابن السمعانى وفخر الدين
الرازى والآمدى وابن الحاجب **التاسعة** اختلفوا فى المفهوم هل له عموم ام لا فذهب الجمهور الى
ان له عموما وذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الشافعية الى ان لا عموم له **الموفية للعشرين**
قال الشافعى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم فى المقال مثاله
ان ابن غيلان اسلم عن عشرة نسوة فقال النبى صلى الله عليه وسلم امسك اربعا منهن وفارق سائرهن
ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن فى الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه لا فرق بين
ان تتفق تلك العقود معا او على الترتيب **الحادية والعشرون** ذكر علماء البيان ان حذف
المتعلق يشعر بالتعميم نحو زيد يعطى ويمنع ونحو قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام فينبغى ان يكون
ذلك من اقسام العموم وان لم يذكره اهل الاصول والظاهر ان العموم فى ما ذكر انما هو دلالة القرينة
على ان المقدر عام والحذف انما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم **الثانية والعشرون** الكلام
العام الخارج على طريقة المدح او الذم نحو ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم ونحو والذين هم
لفروجهم حافظون ذهب الجمهور الى انه عام وذهب الشافعى وبعض اصحابه الى انه لا يقتضى العموم وقال القاشانى
والكرخى وقال الكيا الهراسى انه الصحيح وبه جزم القفال الشاشى والراجح ما ذهب اليه الجمهور لعدم التنافى
بين قصد العموم والمدح والذم مع عدم التنافى يجب التمسك بما يفيده اللفظ من العموم ولم يأت من منع
من عمومه عند قصد المدح او الذم بما تقوم به الحجة **الثالثة والعشرون** ورود العام على سبب خاص
وقد اطلق جماعة من اهل الاصول ان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكوا ذلك اجماعا كما رواه
الزركشى قال ولا بد فى ذلك من تفصيل وهو ان الخطاب اما ان يكون جوابا لسؤال سائل ام لا فان كان
جوابا فاما ان يستقل بنفسه او لا فان لم يستقل بحيث لا يحصل الابتداء به فلا خلاف فى انه تابع للسؤال

في عمومه وخصوصه حتى كان السوال معادا فيه فان كان السوال عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان
استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتديا لكان كلاما تاما مفيدا للعموم فهو على ثلثة اقسام الاول ان يكون
مساويا له لا يزيد ولا ينقص فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لا ينجسه شيء
قاله ابن فورك وابو اسحق الاسفرايني وابن القشيري وغيرهم الثاني ان يكون الجواب اخص من
السوال مثل ان يسأل عن احكام المياه فيقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بلا خلاف
الثالث ان يكون الجواب اعم من السوال وهما قسمان الاول ان يكون اعم منه في حكم آخر غير ما سئل
كسوالهم عن التوضي بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وسلم بقوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته فلا خلاف انه عام
لا يختص ما يسأل ولا بمحل السوال الثاني ان يكون اعم منه في ذلك الحكم الذي وقع السوال عنه كقوله
صلى الله عليه وسلم لما سئل عن ماء بير بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب
الاول انه يجب قصره على ما خرج عليه السوال وبه قال المزني وابو ثور القفال والدقاق والثاني
الوقف والثالث التفصيل ولا اذكره والرابع انه يجب حمله على العموم لان عدول المجيب عن الخاص
المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولان الحجة قائمة بما يفيده اللفظ وهو يقتضي العموم
وورود على السبب لا يصلح معارضا والى هذا ذهب الجمهور وهو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لان
التعبد للعباد انما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام وورود على سوال خاص لا يصلح قرينة
لقصره على ذلك السبب ومن ادعى انه يصلح لذلك فليات بدليل تقوم به الحجة الرابعة والعشرون
ذكر بعض افراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الجمهور كقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب
دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وسلم في حديث آخر في شاة ميمونة وباغها طهورها فالتنصيص على
الشاة في الحديث الآخر لا يقتضي تخصيص عموم ايما اهاب دبغ فقد طهر لانه تنصيص على بعض افراد العام
بلفظ لا مفهوم له الا مجرد مفهوم اللقب فمن اخذ به خصص به ومن لم ياخذ به لم يخصص به ولا متمسك
لمن قال بالاخذ به وامثلة تلك المسئلة كثيرة الخامسة والعشرون اذا علق الشارع
حكما على علة بل تعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها في كل صورة فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة
وقال القاضي ابو بكر لا يعم والظاهر ان ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن في الصيغة ما يقتضي ذلك
بل اقتضى ذلك القياس وقد ثبت التعبد به ولكنه ينبغي تقييد هذه المسئلة بان يكون القياس الذي

اقتضته العلة من الاقيسة التي ثبتت بدليل نقل او عقل لا بمجرد محض الراي والخيال المحتمل وسياتي ايضاح
ذلك **السادسة والعشرون** (٢٦) اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي ام مجازا فذهب
الاكثرون الى انه مجاز في الباقي سواء كان التخصيص بمتصل او منفصل وسواء كان بلفظ او بغيره واختاره
البيضاوي وابن الحاجب والصفي الهندي قال ابن برهان وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبري
الى المحققين وذهب جماعة من اهل العلم الى انه حقيقة في الباقي مطلقا وهذا مذهب الشافعي واصحابه وهو قول مالك
وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والحنابلة وفيه مذاهب اخر والارجح هو الاول **السابعة والعشرون** (٢٧)
اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة ام لا ومحل الخلاف في ما اذا خص بمبين اما اذا خص بمبهم
كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شيء من الافراد بلا خلاف اذ ما من فرد الا ويجوز
ان يكون هو المخرج واما اذا كان التخصيص بمبين فقد اختلفوا في ذلك على اقوال ثمانية منها انه حجة
في الباقي والى هذا ذهب الجمهور واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من محققي المتاخرين وهو الحق
الذي لا شك فيه ولا شبهة لان اللفظ العام كان متناولا للكل فيكون حجة على كل واحد من اقسام ذلك
الكل ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فاخراج البعض منها بمخصص
لا يقتضي اهمال دلالة اللفظ على ما بقي ولا يرفع التعبد به وقد ثبت عن سلف هذه الامة ومن بعدهم
الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع وقد قيل انه ما من عموم الا وقد خص وانه لا يوجد
عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة في ما بقي للزم ابطال كل عموم ونحن نعلم ان غالب هذه الشريعة المطهرة
انما ثبت بعمومات **الثامنة والعشرون** (٢٨) اذا ذكر العام وعطف عليه بعض افراده فحاكى العموم
ان يتناوله كقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فهل يدل ذكر الخاص على انه غير مراد باللفظ
العام ام لا فقال بعضهم هذا المخصوص لا يدخل تحت العام لانا لو ادخلناه تحته لم يكن لافراده بالذكر فائدة
وعلى هذا جرى ابو علي الفارسي وتلميذه ابن جني وظاهر كلام الشافعي يدل عليه فانه قال في حديث عائشة
في الصلوة الوسطى وصلوة العصر انها ليست العصر لان العطف يقتضي المغايرة وقال بعضهم هذا
المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفائدته التاكيد وكانه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص وهذا
هو الظاهر وقد اوضح هذا المقام الشوكاني بما لا مزيد عليه في شرحه للمنتقى المسمى بنيل الاوطار واذا كان
المعطوف خاصا فاختلفوا هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يوجبه وقالت الحنفية

يوجبه وقيل بالوقف وقد اطال اهل الاصول الكلام فى هذه المسئلة وليس هناك ما يقتضى التطويل
والراجح مذهب الجمهور **الثامنة والعشرون** نقل الغزالى والآمدى وابن الحاجب الاتفاق
على منع العمل بالعام قبل البحث على المخصص واختلفوا فى قدر البحث فالاكثرون قالوا الى ان يغلب
الظن بعدمه وقال الباقلانى الى القطع به وهو ضعيف اذ القطع لا سبيل اليه واشتراطه يفضى الى
عدم العمل بكل عموم وفى حكاية الاجماع نظر ولا شك ان الاصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل
العام لمن كان من اهل الاجتهاد الممارسين لادلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود المخصص
ان كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذى تعبده الله به ولا ينافى ذلك تقدير
وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض اصالة عدم الوجود وجود
الموفية ثلاثين فى الفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص والفرق بينهما
ان الذى اريد به الخصوص ما كان المراد اقل وما ليس بمراد هو الاكثر وقال ابو على بن ابى هريرة
العام المخصوص المراد به هو الاكثر وما ليس بمراد هو الاقل قال ويفترقان ان العام الذى اريد به الخصوص
لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالاكثر وقال ابن دقيق العيد الثانى اعم من الاول
وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين وهذا موضع خلافهم فى ان العام المخصوص مجاز او حقيقة
ومنشأ التردد ان ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقى اولا وهو يقوى كونه
حقيقة لكن الجمهور على المجاز ولنيته فيه مؤثرة فى نقل اللفظ عن معناه الى غيره وقال على بن عيسى النحوى
اذا اتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز الا فى بعض المواضع اذا صار الاظهر الخصوص كقولهم
غسلت ثيابى وضربت نخلى وجاءت بنو تميم وجاءت الارز انتهى قال الزركشى وظن بعضهم ان الكلام
فى الفرق بينهما مما اثاره المتاخرون وليس كذلك فقد وقع التفرقة بينهما فى كلام الشافعى وجماعة من
اصحابنا فى قوله تعالى واحل الله البيع هل هو عام مخصوص او عام اريد به الخصوص انتهى ولا يخفاك ان العام الذى
اريد به الخصوص هو ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على ارادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه وهذا
لا شك فى كونه مجازا لا حقيقة لانه استعمال اللفظ فى بعض ما وضع له سواء كان المراد منه اكثر او اقل
فانه لا مدخل للتفرقة بما قيل من ارادة الاقل فى العام الذى اريد به الخصوص وارادة الاكثر فى العام
المخصوص وبهذا يظهر لك ان العام الذى اريد به الخصوص مجاز على كل تقدير واما العام المخصوص فهو الذى

لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على انه اراد بعض افراده فيبقى متناولا لافراده على العموم وهو عند هذا التناول حقيقة فاذا جاء المتكلم بما يدل على اخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز

الباب الرابع في الخاص والتخصيص والخصوص

وفيه ثلاثون مسئلة الاولى في حدها فقيل الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد اعم من ان يكون فردا او نوعا وقيل ما دل على كثرة مخصوصة ولا يخلو ذلك عن ايراد عليهما والخصوص هو كون اللفظ متناولا للبعض ما يصلح له الجميع ويعترض عليه بالعام الذي اريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا للواحد المعين الذي لا يصلح الا له ويعترض على تقييده بالوحدة بمثل ما تقدم والفرق بين الخاص والخصوص بان الخاص هو في ما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختص بالوضع لا بالارادة واما المخصص فيطلق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مخصصا للعام بمعنى انه اراد به بعض ما تناوله ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بانه مخصص ويوصف الدليل بانه مخصص كما يقال السنة تخصص الكتاب ويوصف المعتقد لذلك بانه مخصص والمراد في هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص فالاولى في حده ان يقال هو اخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص **الثانية** في الفرق بين النسخ والتخصيص وهو من وجوه **منها** ان التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد والنسخ يكون لكلها ذكره البيضاوي **ومنها** ان النسخ يتطرق الى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد او اشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرق الا الى الاول **ومنها** انه يجوز تاخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تاخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص **ومنها** انه يجوز نسخ شريعة بشريعة اخرى ولا يجوز التخصيص **ومنها** ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص **ومنها** ان التخصيص بيان ما اريد بالعموم والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ ذكره الماوردي **ومنها** ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بادلة العقل والقرائن وسائر ادلة السمع **ومنها** ان التخصيص يجوز ان يكون بالاجماع والنسخ لا يجوز ان يكون به **ومنها** ان التخصيص لا يدخل في غير العام بخلاف النسخ فانه يرفع حكم العام والخاص وقيل غير ذلك وبعضها غير مسلم وبعضها يمكن دخوله في البعض الآخر منها **الثالثة** اتفق اهل العلم سلفا وخلفا على ان التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف في ذلك احد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة حتى قيل انه لا عام الا وهو مخصوص الا قوله تعالى والله بكل شئ عليم وقوله حرمت عليكم امهاتكم

فكل ما سميت اما من نسب او رضاع وان علت فهي حرام وقوله كل من عليها فان فان كل نفس ذائقة الموت
وقوله ما من دابة الا على الله رزقها **الرابعة** اختلفوا في القدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص
على مذاهب **الاول** انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام واليه ذهب اكثر اصحاب الشافعي
واليه مال الجويني واختاره الغزالي والرازي **والثاني** ان العام ان كان مفردا كمن والالف
واللام نحو اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص الى اقل المراتب وهو واحد لان الاسم
يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز الى اقل الجمع وذلك اما ثلاثة او اثنان على الخلاف
قاله القفال الشاشي وابن الصباغ **الثالث** التفصيل بين ان يكون التخصيص بالاستثناء
والبدل فيجوز الى الواحد والا فلا **الرابع** انه يجوز الى اقل الجمع مطلقا **الخامس** انه يجوز الى الواحد
في جميع الفاظ العموم وهو الذي اختاره الشافعي ونسب الى الجمهور **السادس** ان كان التخصيص
بمتصل فان كان بالاستثناء او البدل جاز الى الواحد نحو اكرم الناس الا الجهال وان كان بالصفة
او الشرط فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور القليل جاز الى اثنين
وان كان العام غير محصور او كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام ذكره ابن الحاجب
واختاره ولا نعرفه لغيره والذي ينبغي اعتماده في مثل هذا المقام انه لا بد ان يبقى بعد التخصيص ما يصح ان يكون
مدلولا للعام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات
العربية ولا وجه لتقييد الباقي بكونه اكثر مما قد خص او بكونه اقرب الى مدلول العام فان هذه الاكثرية والاقربية
لا يقتضيان كون ذلك الاكثر والاقرب هما مدلولا العام على التمام فان بمجرد اخراج فرد من افراد العام
يصير العام غير شامل لافراده كما يصير غير شامل لها عند اخراج اكثرها ولا وجه للتقييد بكونه جمعا لان النزاع
في معنى العموم لا في معنى الجمع ولا وجه للفرق بين كون الصيغة مفردة لفظا كمن وما وبين كونها غير مفردة
فان هذه الصيغ التي الفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة والاعتبار انما هو بالمعاني
لا بمجرد الالفاظ **الخامسة** اختلفوا في المخصص على قولين احدهما انه ارادة المتكلم والدليل كاشف
عن تلك الارادة وثانيهما انه الدليل الذي وقع به التخصيص واختار الاول ابن برهان وفخر الدين الرازي
والحق ان المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخصص بالارادة اسند التخصيص الى ارادته
فجعلت الارادة مخصصة ثم جعل ما دل على ارادته وهو الدليل اللفظي او غيره مخصصا في الاصطلاح والمرفوع

انما هو الدليل فالمخصص للعام اما ان يستقل بنفسه فهو المنفصل واما ان لا يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل فالمنفصل سياتي ان شاء الله تعالى واما المتصل فقد جعله الجمهور اربعة اقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية قال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثنى عشر هذه الاربعة وثمانية اخرى وهي بدل البعض من الكل والحال وظرف الزمان والمكان والمجرور مع الجار والتمييز والمفعول معه والمفعول لاجله فهذه اثنى عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان او غيره صار غير مستقل بنفسه **السادسة** لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم الا زيدا وهو المتصل ولا تخصيص الا به واما المنقطع فلا تخصيص الا به نحو جاءني القوم الا حمارا فالمتصل ما كان اللفظ الاول منه يتناول الثاني والمنقطع ما كان اللفظ الاول منه لا يتناول الثاني وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة ام لا فمن اهل اللغة من انكره وقال ابن عصفور لا نعرف خلافا في صحته لغة واختلفوا هل وقع في القرآن ام لا فانكر بعضهم وقوعه فيه وقال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن الا اعجمي واختلفوا ايضا هل هو حقيقة ام مجاز على مذاهب الاول انه حقيقة واختاره الباقلاني وابن جني وهو ظاهر كلام النحاة الثاني انه مجاز وبه قال الجمهور الثالث انه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا ثم اختلفوا في حده ولا يتعلق بذلك كثير فائدة فقد عرفت انه لا يخصص به وبحثنا انما هو في التخصيص ولا تخصيص الا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به **السابعة** قال بعضهم ان الاستثناء في لغة العرب متعذر خلافا للجمهور والظاهر ما ذهب اليه الجمهور والمسئلة قليلة الفائدة لان الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقررا مقطوعا به لا يتيسر لمنكر ان ينكره وتقرر ان ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف وليس النزاع الا في صحة توجيه ما قد تقرر وقوعه وثبت استعماله ولا نطول الكلام باستيفاء ما قيل في تلك المسئلة وادلة اجوبتها وما قيل عليها **الثامنة** يشترط في صحة الاستثناء شروط الاول الاتصال بالمستثنى منه لفظا بان يكون الكلام واحدا غير منقطع واليه ذهب جمهور اهل العلم وروي عن ابن عباس انه يصح وان طال الزمان ثم اختلف عنه فقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل الى ابد ومن قال بان هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بانها ثابتة في مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين فالرواية عنه رضي الله عنه قد صحت لكن الصواب خلاف ما قاله قال ابن القيم مراده انه اذا قال شيئا ولم يستثن فله

ان يستثنى عند الذكر وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى والاستثناء بعد الفصل اليسير عند التذكر قد دلت
عليه الادلة الصحيحة منها حديث والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ومنها حديث
فقال العباس الا الاذخر فانه لقينهم وبيوتهم فقال الا الاذخر وهو في الصحيح ومنها قوله صلى الله عليه وسلم
في صلح الحديبية الا سهيل ابن بيضاء الثاني ان يكون الاستثناء غير مستغرق فان كان مستغرقا
فهو باطل بالاجماع حكاه الرازي وابن الحاجب عن جماعة من المحققين واتفقوا على جواز الاستثناء اذا كان
المستثنى اقل مما بقي من المستثنى منه واختلفوا اذا كان اكثر مما بقي منه فمنع ذلك قوم من النحاة منهم
الزجاج قال ابن جني لو قال عندي مائة الا تسعة وتسعين لكان متكلما بالعربية وانه مذهب البصريين
ومن المانعين احمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وهو احد قولي الشافعي واجازه اكثر اهل الكوفة واكثر
الاصوليين وهو قول السيرافي وابو حنيفة من النحاة محتجين بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
من سلطان الا من اتبعك من الغاوين والمتبعون لهم الاكثر بدليل قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
وقوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين والحق انه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع
ولا من جهة العقل واما جواز استثناء المساوي فبالاولى واليه ذهب الجمهور وهو واقع في اللغة
وفي الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا ونقل عن الحنابلة انه
لا يصح المساوي ولا وجه لذلك الثالث ان يلي الكلام بلا عاطف فاما اذا وليه كان لغوا بالاتفاق
نحو عندي له عشرة دراهم والا درهما الرابع ان لا يكون من شيء معين مشار اليه كما لو اشار الى
عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان الا هذا وهذا قال الجويني لا يصح والحق جوازه ولا مانع منه
التاسعة اتفقوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي واما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور
الى انه اثبات وذهبت الحنفية الى انه لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفي واسطة
وهي عدم الحكم والفخر الرازي وافق الجمهور في المحصول والحنفية في تفسيره والحق ما ذهب اليه الجمهور
ودعوى الواسطة مردودة ونقل الائمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا اليه صحيحا
لم تكن كلمة التوحيد توحيدا فان قولنا لا اله الا الله هو استثناء من نفي وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله العاشرة اختلفوا في الاستثناء
الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة كقوله سبحانه والذين لا يدعون مع الله الها آخر

ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله الا من تاب فذهب الشافعي واصحابه الى انه يعود الى
جميعها ما لم يخصه دليل ونسب هذا الى مالك واصحابه وحكي عن الحنابلة ونقلوه عن نص احمد وذهب ابو حنيفة
وجميع اصحابه الى الجملة الاخيرة الا ان يقوم دليل على التعميم واختاره الفخر الرازي قال الاصفهاني انه
الاشبه ونقل عن الظاهرية وحكي عن ابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي واليه ذهب ابو علي الفارسي
وذهب جماعة الى الوقف وهو مذهب الاشعرية واختاره الجويني والغزالي ومنهم من فصل القول فيه
وذكر وجوها والحق الذي لا ينبغي العدول عنه ان القيد الواقع بعد جمل اذا لم يمنع مانع من عوده الى
جميعها لا من نفس اللفظ ولا من خارج عنه فهو عايد الى جميعها وان منع مانع فله حكمه وقد اطال
اهل الاصول الكلام في هذه المسئلة وساقوا من ادلة المذاهب ما لا طائل تحته فان بعضها احتجاج بقصة
خاصة في الكتاب والسنة قد قام الدليل على اختصاصها بما اختصت به وبعضها يستلزم القياس
في اللغة وهو ممنوع **الحادية عشر** اذا وقع بعد مستثنى منه ومستثنى جملة يصلح ان تكون صفة
لكل واحد منهما فعند الشافعية ان تلك الجملة ترجع الى المستثنى منه وعند الحنفية الى المستثنى وبكذا اذا جاء
بعد الجمل ضمير يصلح لكل واحدة منهما **الثانية عشر** التخصيص بالشرط وحسن ما قيل في حده
انه ما يتوقف عليه الوجود وينقسم الى اربعة اقسام عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلوة ولغوي
كالتعليقات نحو ان قمت قمت وعادي كالسلم لصعود السطح ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد
قد يكون كل واحد شرطا على الجميع فيتوقف المشروط على حصولها جميعها وقد يكون كل واحد شرطا مستقلا
فيحصل المشروط بحصول اي واحدة منها والشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال واختلفوا في الشرط
الداخل على الجمل هل يرجع حكمه اليها بالكلية فاتفق ابو حنيفة والشافعي على رجوعه الى الكل وذهب بعض
الادباء الى انه يختص بالجملة التي يليه **الثالثة عشر** التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء واذا وقعت
بعد متعدد والمراد بالصفة هنا هي المعنوية على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو
قال المازري ولا خلاف في اتصال التوابع وهي النعت والتوكيد والعطف والبدل قال الصفي الهندي
ان كانت الصفات كثيرة وذكرت على الجمع عقب جملة تقيدت بها او على البدل فلو احدة غير معينة منها
وان ذكرت عقب جمل فهي العود الى كلها او الى الاخيرة خلاف **الرابعة عشر** التخصيص بالغاية
وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما حتى والى كقوله تعالى

ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وايديكم الى المرافق واختلفوا في الغاية نفسها هل تدخل في المغيا ام لا وفي ذلك مذاهب الاول انها تدخل في ما قبلها والثاني لا تدخل وبه قال الجمهور والثالث ان كانت من جنسه دخلت والا فلا وحكى هذا عن المبرد الرابع ان تميز عما قبله بالحس نحو اتموا الصيام الى الليل لم تدخل وان لم تميز بالحس مثل وايديكم الى المرافق دخلت الغاية وهي المرافق ورجح هذا الفخر الرازي والخامس ان اقترن بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم يدخل وان لم يقترن جاز ان يكون تحديدا وان يكون بمعنى مع السادس الوقف واختاره الآمدي وهذه المذاهب في غاية الانتهاء واما في غاية الابتداء فيها مذهبان الدخول وعدمه واظهر الاقوال واوضحها عدم الدخول الا بدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم في الاستثناء الخامسة عشر التخصيص بالبدل اعني بدل البعض من الكل ومنه قوله سبحانه ثم عموا وصموا كثير منهم وقد جعله من المخصصات جماعة من اهل الاصول منهم ابن الحاجب ولا يشترط فيه ما يشترط في المستثنى من بقاء الاكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الاكثر وفاقا نحو اكلت الرغيف ثلثه او نصفه وثلثيه ويلحق ببدل البعض بدل الاشتمال لان كلا واحد منهما فيه بيان وتخصيص السادسة عشر التخصيص بالحال وهو بالمعنى كالصفة لان قولك اكرم من جاءك راكبا يفيد تخصيص الاكرام بمن تثبت له صفة الركوب واذا جاء بعد جمل فانه يكون للجميع على قول الشافعي ويختص بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة السابعة عشرة التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو اكرم زيدا اليوم او في مكان كذا واذا تعقب احدهما جملا كان عايدا الى الجميع على قول الشافعي وقد ادعى البيضاوي الاتفاق عليه ويختص بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة الثامنة عشرة التخصيص بالتمييز نحو عندي له رطل دهنا او عندي له عشرون درهما فان الاقرار يتقيد بما وقع به التمييز من الاجناس او الانواع واذا جاء بعد جمل فانه يعود الى الجميع وعند البيضاوي بالاتفاق التاسعة عشرة المفعول له وسوف فان كلا واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فان المفعول له معناه التصريح بالعلة التي لاجلها وقع الفعل نحو ضربته تاديبا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيدا فيفيد ان ذلك الضرب الواقع على المفعول به مختصا بتلك الحالة التي هي المصاحبة بين ضربه وضرب زيد الموفية عشرين

التخصيص بالعقل فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر المخصصات المتصلة وهذا شروع في المخصصات المنفصلة
فذهب الجمهور الى التخصيص بالعقل وذهب شذوذ من اهل السلم الى عدم جواز التخصيص به ومنهم من
نازع في تخصيص العموم بدليل العقل والاشبه ان النزاع لفظي فلا نطيل بذكره وقد جاء المانعون
من تخصيص العقل لشبهة مدفوعة كلها راجعة الى اللفظ لا الى المعنى وليس التخصيص بالعقل من الترجيح
لدليل العقل عن دليل الشرع بل من الجمع بينهما لعدم امكان استعمال الدليل الشرعي على عمومه
لمانع قطعي وهو دليل العقل قال الفخر الرازي ان التخصيص بالعقل قد يكون بضرورته كقوله تعالى
الله خالق كل شئ فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه وبنظره كقوله ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فان تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما الحادية والعشرون
التخصيص بالحس ومنه قوله تعالى واوتيت من كل شئ مع انها لم تؤت بعض الاشياء التي من جملتها
ما كان في يد سليمان وكذلك قوله تدمر كل شئ بامر ربها وقوله تجبى اليه ثمرات كل شئ ونازع السبدي
في تغريعهم بين دليل الحس ودليل العقل لان اصل العلوم كلها الحس الثانية والعشرون
التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص بهما ذهب الجمهور الى جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب وذهب بعض الظاهرية الى عدم جوازه وجعل ابن الحاجب الخلاف في هذه المسئلة لابي حنيفة
وابي بكر الباقلاني والجويني وحكى عنهم ان الخاص ان كان متاخرا والا فالعام ناسخ وهذه مسئلة
اخرى لا اختصاص لها بتخصيص الكتاب بالكتاب وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب كذلك
يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور اهل العلم وعن احمد روايتان وعن بعض اصحاب الشافعي
المنع وهو قول بعض المتكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضى على الكتاب والكتاب لا يقضى على السنة
ولا وجه للمنع ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة اجماعا كذا قال الاستاذ ابو منصور وقال
الآمدي لا اعرف فيه خلافا والحق ابو منصور بالمتواتر الاخبار التي يقطع بصحتها ويجوز تخصيص السنة المتواترة
وهو مجمع عليه وعن داود انهما يتعارضان ولا يبنى احدهما على الآخر ولا وجه لذلك واختلفوا في جواز
تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فذهب الجمهور الى جوازه مطلقا وذهب بعض الحنابلة الى المنع
مطلقا وحكى ذلك عن طائفة من المتكلمين والفقهاء وطائفة من اهل العراق وذهب عيسى بن ابان
الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وذهب القاضي ابو بكر

الى الوقف والحق ما ذهب اليه الجمهور ويدل عليه اجماع الصحابة فانهم خصوا قوله سبحانه يوصيكم الله
في اولادكم بقوله صلى الله عليه وسلم انا معشر الانبياء لا نورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملا بقوله لا يرث
المسلم الكافر وايضا يدل على جوازه دلالة بينة واضحة ما وقع من اوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله
عليه وسلم من غير تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة
الجمع بينهما العام على الخاص متحتما ودلالة العام على افراده ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالاخبار
الصحيحة الاحادية قال ابن السمعاني محل الخلاف في اخبار الاحاد التي لم تجمع الامة على العمل بها اما ما اجمعوا
عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعا ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر
لانعقاد الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الاحاد
كذلك يجوز تخصيص العموم المتواتر من السنة باخبار الاحاد ويجري فيه الخلاف السابق في تخصيص
عموم القرآن وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الاحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقرآن والشاذة عند
من نزلها منزلة الخبر الاحادي وقد سبق الكلام في القرآن وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم
المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم اذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز
بالقول وهكذا يجوز التخصيص بتقرير صلى الله عليه وسلم وقد تقدم البحث في فعله صلى الله عليه
وسلم وفي تقريره في مقصد السنة بما يغني عن الاعادة واما التخصيص بموافق العام فقد سبق الكلام
فيه في باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام اذا عطف عليه ما يقتضي الخصوص وعلى العام الوارد
على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص **الثالثة والعشرون**
في التخصيص بالقياس ذهب الجمهور الى جوازه وهو قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد وابي الحسين
البصري والاشعري وذهب طائفة من المتكلمين وفي رواية الامام احمد والاشعري الى المنع مطلقا
وقال قوم يجوز ان كان كذا ولا يجوز ان كان كذا وطول اهل الاصول الكلام في هذا البحث بما لا طائل
وراءه لا طائل تحتها وسيأتي تحقيق الحق ان شاء الله تعالى في باب القياس فمن منع من العمل به
مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض انواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض
ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا والحق الحقيق بالقبول انه يخصص بالقياس الجلي لا به معمول به
لقوة دلالته وبلوغها الى حد يوازن النصوص وكذلك يخصص بما كانت علته منصوصة او مجمعا عليها

اما العلة المنصوصة فالقياس الكائن بها في قوة النص واما العلة المجمع عليها فلكون ذلك الاجماع
قد دل على دليل مجمع عليه وما عدا هذه الثلثة الانواع من القياس فلم تقم الحجة بالعمل بمن عمله

الرابعة والعشرون في التخصيص بالمفهوم

ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم الى جواز التخصيص به وحكي عن الحنفية وابن شريح المنع وذلك مبني على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب وفي كلام الصفي الهندي ان الخلاف انما هو في مفهوم المخالفة اما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به قال الزركشي والحق ان الخلاف ثابت فيهما انتهى وانما حكى الصفي الاتفاق على التخصيص به لانه اقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم يسميه القياس الجلي وبعضهم المفهوم الاولى وبعضهم فحوى الخطاب وذلك كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به والحاصل ان التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها وسياتي بيان ما هو الحق فيها ان شاء الله تعالى

الخامسة والعشرون في التخصيص بالاجماع

قال الآمدي لا اعرف فيه خلافا وحكى الاجماع عليه ومعناه ان يعلم بالاجماع ان المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع لا بنفسه وهو الحق ومن امثلته قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قال الصيرفي اجمعوا على انه لا جمعة على عبد ولا امرأة ومثله ابن حزم بقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون واتفقت الامة على انهم لو بذلوا فلسا او فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم والجزية بالالف واللام فعلمنا انه اراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب بآية حد القذف وبالاجماع على التنصيف للعبد

السادسة والعشرون في التخصيص بالعادة

ذهب الجمهور الى عدم جواز التخصيص بها وذهبت الحنفية الى جواز التخصيص بها قال الصفي الهندي الحق انها لا تخصص لان الحجة في لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له انتهى واختلف كلام اهل الاصول في هذه المسئلة اجمالا وتفصيلا والحق ان تلك العادة ان كانت مشتهرة في زمن النبوة بحيث يعلم ان اللفظ اذا اطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة لان النبي صلى الله عليه وسلم انما يخاطب الناس بما يفهمون وهم لا يفهمون الا ما جرى عليه التعارف بينهم وان لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات اليها والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة

بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة تواطى عليها قومهم وتعارفوا بها ولم تكن كذلك في العصر الذي
تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطاء البين والغلط الفاحش اما لو قال المخصص بالعادة الطارئة
انه يخصص بها ما حدث بعدا ولئك الاقوام المصطلحين عليها من التحاول في الكلام والتغالب
بالالفاظ فهذا مما لا باس به ولكن لا يخفى ان بحثنا في هذا العلم انما هو عن المخصصات الشرعية
عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من الخلط بهذا الفن بما ليس منه
والخبط في البحث بلا فائدة فيه **السابعة والعشرون** في التخصيص بمذهب الصحابي ذهب الجمهور
الى انه لا يخصص بذلك وذهبت الحنفية والحنابلة الى انه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم في ذلك فبعضهم
يخصص به مطلقا وبعضهم يخصص به ان كان هو الراوي للحديث والحق عدم التخصيص بمذهبه ان كان
جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع لان الحجة انما هي في العموم ومذهب الصحابي
ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به **الثامنة والعشرون** في التخصيص بالسياق قد تردد قول الشافعي
في ذلك واطلق الصيرفي في جواز التخصيص به ومثله بقوله لسماعة الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم قال ابن دقيق العيد ان العموم يخصص بالقرائن القائمة بالتخصيص ويشهد له مخاطبات
الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة والشرع يخاطب
بحسب تعارفهم قال ولا اشتبه عليك هذا التخصيص بالتخصيص بالسبب فانه غير مختار انتهى
والحق ان دلالة السياق ان قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص
هو ما اشتملت عليه من ذلك وان لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا افاد هذا المفاد فليس بمخصص
التاسعة والعشرون في التخصيص بقضايا الاعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم
بلبس الحرير للحكة وفي جواز التخصيص به قولان للحنابلة ولا يخفى انه اذا وقع التصريح بالعلة التي
لاجلها وقع الاذن بالشيء او الامر به او النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم
ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب ومن قال به فقوله في غاية التناقض لان الاستصحاب من حقه
ان يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به اذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل منقل عن حكم العموم ليل قال
الموفية ثلاثين في بناء العام على الخاص قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز فاذا كان العام
الوارد من كتاب او سنة قد ورد معه خاص يقتضي اخراج بعض افراد العام من الحكم الذي حكم عليها

فاما ان يعلم تاريخ كلواحد منهما او لا يعلم فان علم فان كان المتاخر الخاص فاما ان يتاخر عن وقت العمل بالعام او عن وقت الخطاب فان تاخر عن وقت العمل فههنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من افراد العام وخاقا ولا يكون تخصيصا لان تاخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا وان تاخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبني على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فمن جوزه وجعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص قاله ابو حامد الاسفرايني وسليم الرازي قال الصفي الهندي الذي عليه الاكثرون ان الخاص مخصص للعام ونقل عن معظم الحنفية ان الخاص المتاخر عن العام يكون ناسخا قال وهو ضعيف انتهى فان تاخر العام عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعية يبنى العام على الخاص وذهب ابو حنيفة واكثر اصحابه الى ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم والحق في هذه الصورة البناء وان تاخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ وجعل الكيا الطبري الخلاف في هذه المسئلة مبنيا على تاخير البيان وقال فان جهل تاريخهما فعند الشافعي واصحابه والحنابلة والمالكية انه يبنى العام على الخاص وذهب ابو حنيفة واكثر اصحابه الى التوقف الى ظهور التاريخ او الى ترجيح احدهما على الآخر من غيرهما والحق الذي لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للتشبث به والجمع بين الادلة ما امكن هو الواجب ولا يمكن الجمع مع الجهل الا بالبناء وقد تقرر ان الخاص اقوى دلالة من العام والاقوى راجح وفي العمل بالعام اهمال للخاص وليس في التخصيص اهمال للعام وقد نقل ابو الحسين الاجماع على البناء مع جهل التاريخ والحاصل ان البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسئلة

الباب الخامس في المطلق والمقيد

وفيهما مباحث اربعة **المبحث الاول** في حدهما اما المطلق فما دل على شائع في جنسه ومعنى هذا ان يكون حصته محتملة لحصص كثيرة محايدرج تحت امر وقيل غير ذلك ولا يخلو عن ايراد عليه واما المقيد فهو ما يقابل المطلق ويقال هو ما دل لا على شائع في جنسه فدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقيل ما كان له دلالة على شيء من القيود **المبحث الثاني** ان الخطاب اذا ورد مطلقا لا مقيدا حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا حمل على تقييده وان ورد مطلقا في موضع ومقيدا في موضع آخر فذلك على اقسام الاول ان يختلفا في السبب والحكم فلا يحمل احدهما على الآخر بالاتفاق **الثاني**

ان يتفقا في السبب والحكم فيحمل احدهما على الآخر اتفاقا وبه قال ابو حنيفة ورجح ابن الحاجب وغيره
ان هذا الحمل هو بيان للمطلق اى دال على ان المراد بالمطلق هو المقيد وقيل انه يكون نسخا والاول
اولى وظاهر اطلاقهم عدم الفرق بين ان يكون المطلق متقدما او متاخرا او جهل السابق فانه يتعين الحمل
الثالث ان يختلفا في السبب دون الحكم كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان في
كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق مع كونهما سببين مختلفين وهذا القسم هو موضع
الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد وحكى عن اكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية
الى التقييد وذهب جماعة منهم الى انه يجوز تقييد المطلق بالقياس الصحيح على ذلك المقيد ولا يخفى
ان اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل فالحق ما ذهب اليه القائلون
بالحمل وفي المسئلة مذاهب زائفة الرابع ان يختلفا في الحكم ولا خلاف في انه لا يحمل احدهما على الآخر
بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين او منفيين او مختلفين اتحد سببهما او اختلف وقد حكى الاجماع
جماعة من المحققين اخرهم ابن الحاجب **البحث الثالث** اشترط القائلون بالحمل شروطا
الاول ان يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين فاما في اثبات اصل الحكم
من زيادة او عدد فلا يحمل احدهما على الآخر ذكره القفال الشاشي والماوردي والروياني **الثاني**
ان لا يكون للمطلق الا اصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية واطلاق الشهادة
في البيوع وغيرها فهي شرط في الجميع فاما اذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فان كان لسبب
مختلف لم يحمل اطلاقه على احدهما الا بدليل فيحمل على ما كان القياس اولى او ما كان دليل الحكم عليه اقوى
ذكر هذا الشرط ابو منصور وابو اسحق الشيرازي وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق عليه **الثالث**
ان يكون في باب الاوامر والاثبات اما في جانب النفي والنهي فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق
مع تناول النفي والنهي وهو غير سائغ ذكر هذا الشرط الآمدي وابن الحاجب وهو الحق وممن اعتبر
هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله ايضا شرطا في بناء العام على الخاص **الرابع** ان لا يكون في
جانب الاباحة اذ لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة وفيه نظر **الخامس** ان لا يمكن الجمع بينهما
الا بالحمل فان امكن بغير اعمالهما فانه اولى من تعطيل ما دل عليه احدهما ذكره ابن الرفعة **السادس**
ان لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن ان يكون القيد لاجل ذلك القدر الزائد فلا يحمل المطلق

على المقيد هنا قطعا السابع ان لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل على ذلك فلا تقييد

البحث الرابع ان ما ذكر في التخصيص للعام فهو جار في تقييد المطلق فارجع في تفاصيل ذلك الى ما تقدم في باب التخصيص وذلك يغنيك عن تكثير المباحث في هذا الباب

الباب السادس في المجمل والمبين

وفيه ستة فصول

الفصل الاول في حدهما فالمجمل في اللغة المبهم من اجمل الامر اذا ابهم وفي الاصطلاح له حدود ولا تخلو عن ايراد عليها والاولى ان يقال ما دل دلالة لا يتعين المراد بها الا لمعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة او بعرف الشرع او بالاستعمال واما المبين فهو في اللغة المظهر من بان اذا ظهر وفي الاصطلاح هو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويطلق ويراد به الدليل ويطلق على فعل المبين ولاجل ذلك اختلفوا في تفسيره

الفصل الثاني ان الاجمال واقع في الكتاب والسنة قال الصيرفي ولا اعلم احدا ابى هذا غير داود الظاهري قال الماوردي والروياني يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان لانه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن وتعبدهم بالتزام الزكوة قبل بيانها وقال ابو اسحق الشيرازي حكمه التوقف فيه الى ان يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شئ يقع فيه النزاع

الفصل الثالث الاجمال يكون في الافراد والتركيب نحو قال من القول والقيلولة والمختار للفاعل والمفعول ويكون لمعان متضادة كالقرء للطهر والحائل للعطشان والريان فان تناول معان كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك واما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطئ وقد يكون في الاسماء ويكون في الافعال كعسعس بمعنى اقبل وادبر ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء واما التركيب فكما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ويكون في مرجع الضمير وفي الصفة وفي تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة وفي فعله صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا وفي ما ورد من الاوامر بصيغة الخبر كقوله والجروح قصاص وقوله والمطلقات يتربص بانفسهن فذهب الجمهور الى انه يفيد الايجاب وقال آخرون بالوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها

الفصل الرابع في ما لا اجمال فيه وهو امور قد يحتمل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها داخلة في قسم المجمل وليست منه الاول في الالفاظ التي علق التحريم

فيها على الاعيان كقولهم حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم امهاتكم فذهب الجمهور الى انه لا اجمال في ذلك وقال الكرخي والبصري انها مجملة الثاني لا اجمال في مثل قوله وامسحوا برؤسكم والى ذلك ذهب الجمهور وذهبت الحنفية الى انه مجمل لتردده بين الكل والبعض وعلى كل حال فقد جاء في السنة المشرقة مسح كل الراس ومسح بعضه فكان ذلك دليلا مستقلا على انه يجزي مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجمل ام لا الثالث لا اجمال في مثل قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عند الجمهور وهذا هو الصواب وقال بعض الحنفية انها مجملة الرابع لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي والى ذلك ذهب الجمهور وذهب الباقلاني وغيره الى انه مجمل ونقله ابو منصور عن اهل الراي الخامس لا اجمال في نحو قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان مما ينفي فيه صفة والمراد نفي لازم من لوازمه والى ذلك ذهب الجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله البصري انه مجمل وحكى شارح المحصول فيه ثلاثة مذاهب والحق ما ذهب اليه الجمهور السادس اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على احدهما افاد معنى واحدا وان حمل على الآخر افاد معنيين ولا ظهور له في احد المعنيين اللذين دار بينهما قال الصفي الهندي ذهب الاكثرون الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر في افادة المعنيين اللذين هما احد مدلوليه وذهب الاقلون الى انه مجمل وبه قال الغزالي واختاره ابن الحاجب واختار الاول الآمدي والحق انه مع عدم الظهور في احد مدلوليه يكون مجملا السابع لا اجمال في ما كان له مسمى لغوي ومسمى شرعي كالصوم والصلوة عند الجمهور بل يجب الحمل على المعنى الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معاني الالفاظ اللغوية والشرع طار على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ المتاخر اولى وذهب جماعة الى انه مجمل ونقل هذا عن اكثر اصحاب الشافعي وذهب جماعة الى التفصيل واختاره الغزالي وليس بشيء والحق ما ذهب اليه الاولون وهكذا اذا كان للفظ محمل شرعي ولغوي فانه يحمل على الشرعي واذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي فانه يقدم العرفي على اللغوي لانه المتبادر عند المخاطبين

الفصل الخامس

في مراتب البيان للاحكام وهي خمسة بعضها اوضح من بعض الاول بيان التاكيد وهو النص الجلي الذي لا يتطرق اليه تاويل كقوله في صوم التمتع فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وسماه بعضهم بيان التقرير الثاني النص الذي ينفرد بادراكه العلماء كالواو وما

فی آیة الوضوء فان هذین الحرفین مقتضیان لمعان معلومة عند اهل اللسان الثالث
نصوص السنة الواردة بیانا للمشکل فی القرآن کالنص علی ما یخرج عند الحصاد مع قوله واتوا حقه یوم حصاده
ولم یذکر فی القرآن مقدار هذا الحق الرابع نصوص السنة المبتدأة مما لیس فی القرآن نص علیها بالاجمال
ولا بالتبیین ودلیل کون هذا القسم من بیان الکتاب قوله تعالی ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه
فانتهوا الخامس بیان الاشارة وهو القیاس المستنبط من الکتاب والسنة مثل الالفاظ التی استنبطت
منها المعانی وقیس علیها غیرها کالحاق المطعومات فی باب الربویات بالاربعة المنصوص علیها لان حقیقة
القیاس بیان المراد بالنص وقد امر الله سبحانه اهل التکلیف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد
قال ابن السمعانی یقع بیان المجمل بستة اوجه احدها بالقول وهو الاکثر والثانی بالفعل والثالث
بالکتاب کبیان اسنان الدیات ودیات الاعضاء ومقادیر الزکوة فانه صلی الله علیه وسلم بینها بکتبه
المشهورة والرابع بالاشارة کقوله الشهر هکذا وهکذا وهکذا وحبس ابهامه فی الثالثة اشارة الی
ان الشهر قد یکون تسعة وعشرین الخامس بالتنبیه وهو المعانی والعلل التی نبه بها علی بیان الاحکام
کقوله اینقص الرطب اذا جف وقوله فی قبلة الصایم ارأیت لو تمضمض السادس ما خص العلما
بیانه عن اجتهاد وهو ما فیه الوجوه الخمسة وقیل السابع هو البیان بالترک کما روی ان آخر الامرین
ترک الوضوء مما مست النار ورتب بعضهم ذلک فقال اعلاها رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل
ثم بالاشارة ثم بالکتابة ثم بالتنبیه علی العلة ویقع بیان من الله سبحانه بها کلها خلی الاشارة قال
الزرکشی لا خلاف ان البیان یجوز بالقول واختلفوا فی وقوعه بالفعل والجمهور علی انه یقع خلافا
لابی اسحق المروزی والکرخی انتهی ولا وجه لهذا الخلاف فان النبی صلی الله علیه وسلم بین الصلوة والحج
بافعاله وقال صلوا کما رأیتمونی اصلی وخذوا عنی مناسککم ولم یکن لمن منع من ذلک متمسک لا من
شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات لیست من الادلة فی شیء الفصل السادس فی تاخیر البیان
عن وقت الحاجة اعلم ان کلما یحتاج الی البیان من مجمل وعام ومجاز ومشترک وفعل متردد ومطلق اذا تاخر
بیانه فذلک علی وجهین الاول ان یتاخر عن وقت الحاجة وذلک فی الواجبات الفوریة لم یجز ولهذا
نقل الباقلانی اجماع ارباب الشرائع علی امتناعه الثانی تاخیره عن وقت ورود الخطاب الی وقت الحاجة
الی الفعل وذلک فی الواجبات التی لیست بفوریة حیث یکون الخطاب لا ظاهر له کالاسماء المتواطئة

والمشترکة اولہ ظاہر وقد استعمل فی خلافہ کتاخیر التخصیص والنسخ ونحو ذلک وفی ذلک ذاہب الاول
الجواز مطلقا وعلیہ عامۃ الفقہاء والمتکلمین واختارہ الرازی وابن الحاجب الثانی المنع مطلقا
والیہ ذہب ابو اسحٰق المروزی والصیرفی وابو بکر الدقاق وہو قول کثیر من الحنفیۃ والمعتزلۃ وابن داؤد
الظاہری ووافقہم بعض المالکیۃ والشافعیۃ واستدل ہولاء بالاسیمن ولا یغنی من جوع الثالث
انہ یجوز تاخیر بیان المجمل دون غیرہ ولم یاتوا بما یدل علی عدم جواز التاخیر فی ما عدا ذلک الا ما لا یعتد
ولا یلتفت الیہ الرابع انہ یجوز تاخیر بیان العموم لانہ قبل البیان مفہوم ولا یجوز تاخیر بیان المجمل
لانہ قبل البیان غیر مفہوم ولا وجہ لہ ایضا الخامس انہ یجوز تاخیر بیان الاوامر والنواہی ولا یجوز
تاخیر بیان الاخبار کالوعد والوعید ولا وجہ لہ ایضا السادس عکسہ ولا وجہ لہ ایضا السابع
انہ یجوز تاخیر بیان النسخ دون غیرہ ولا وجہ لہ ایضا لعدم الدلیل الدال علی عدم جواز التاخیر فی ما عدا
النسخ والادلۃ المتکثرۃ قائمۃ علی الجواز مطلقا فالاقتصار علی بعض ما دلت علیہ دون بعض
بلا مخصص باطل الثامن التفصیل بین ما لیس لہ ظاہر کالمشترک دون ما لہ ظاہر کالعام والمطلق
والمنسوخ ونحو ذلک فانہ لا یجوز التاخیر فی الاول ویجوز فی الثانی ولا وجہ لہذا التفصیل التاسع
ان بیان المجمل لم یکن تبدیلا ولا تغییرا جاز مقارنا وطاریا وان کان تغییرا جاز مقارنا لا طاریا ہذا حاصل
ولا وجہ لہ ایضا فہذہ جملۃ المذاہب المرویۃ فی ہذہ المسئلۃ وانت اذا تتبعت سوار دہذہ
الشریعۃ المطہرۃ وجدتہا قاضیۃ بجواز تاخیر البیان عن وقت الخطاب قضاء ظاہرا واضحا لا ینکرہ
من لہ ادنی خبرۃ بہا وممارستہا ولیس علی ہذہ المذاہب المخالفۃ لما قالہ المجوزون اثارۃ من
علم وقد استدل القائلون بجواز التاخیر فی جواز تاخیر البیان علی التدریج بان یبین بیانا اولا ثم یبین
بیانا ثانیا کالتخصیص بعد التخصیص والحق الجواز لعدم المانع من ذلک لا من شرع ولا من عقل فالکل بیان

الباب السابع فی الظاہر

وفیہ ثلاثۃ فصول الفصل الاول فی صحتہا فالظاہر فی اللغۃ ہو الواضح ولفظہ یغنی عن تفسیرہ
وقال الغزالی ہو المتردد بین امرین وہو فی احدہما اظہر وکان الشافعی یسمی الظاہر نصا والتاویل من اول
یؤول اذا رجع واصطلاحا صرف الکلام عن ظاہرہ الی معنی یحتملہ والظاہر دلیل شرعی یجب اتباعہ والعمل بہ
بدلیل اجماع الصحابۃ علی العمل بظواہر الالفاظ وہذا الباب انفع کتب الاصول واجلہا قالہ ابن برہان

وانكر ابن السمعاني على الجويني ادخاله لهذا الباب في اصول الفقه والنص قسمان احدهما يقبل التاويل
وهو مرادف للظاهر والثاني لا يقبله وهو النص الصريح وسياتي الكلام على ذلك بعد هذا الباب ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني في ما يدخله التاويل وهو قسمان احدهما علم الفروع ولا خلاف في ذلك **والثاني**
الاصول كالعقائد واصول الديانات وصفات الباري عز وجل وقد اختلفوا في هذا على مذاهب
الاول انه لا مدخل للتاويل فيها بل تجري على ظاهرها ولا يأول شئ منها وهذا قول المشبهة **الثاني**
ان لها تاويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل قال ابن برهان وهذا مذهب السلف
قلت وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التاويل لما لا يعلم
تاويله الا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن اراد الاقتداء واسوة لمن احب التاسي على
تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة
الثالث انها مؤولة قال ابن برهان والاول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان
عن الصحابة ونقل هذا الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وام سلمة قال ابن الصلاح
الناس في هذه الاشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلث فرقة تاول وفرقة تشبه وفرقة ترى انه لم يطلق الشارع
مثل هذه اللفظة الا واطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة قال وعلى هذه مضى صدر الامة وسادتها
واختارها ائمة الفقهاء وقادتها واليها دعى ائمة الحديث واعلامه ولا احد من المتكلمين يصدف
عنها ويأباها وافصح الغزالي في غير موضع بهجر ما سواها حتى الجم آخرا في الجامه كل عالم وعامي عما عداها
قال وهذا كتاب الجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا حث فيه على
مذهب السلف ومن تبعهم انتهى وكذا رجع الرازي والجويني عنه في آخر عمرهما ولله الحمد والكلام في
هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الائمة الفحول وقد اوضحت هذا المقام في رسالتي قصد السبيل
الى ذم الكلام والتاويل فارجع اليه وعول عليه وبالله التوفيق

الفصل الثالث في شروط التاويل **الاول** ان يكون موافقا لوضع اللغة او عرف الاستعمال
او عادة صاحب الشرع وكل تاويل خرج عن هذا فليس بصحيح **الثاني** ان يقوم الدليل
على ان المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه اذا كان لا يستعمل كثيرا فيه
الثالث اذا كان التاويل بالقياس فلا بد ان يكون جليا لا خفيا

الباب الثامن فى المنطوق والمفهوم

وفيه اربع مسائل الاولى فى مدلولهما فالمنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق اى يكون حكما للمذكور وحالا من احواله والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق اى يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله والحاصل ان الالفاظ قوالب للمعانى المستفادة منها فتارة يستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهة تلويحا فالاول المنطوق والثانى المفهوم والمنطوق قسمان الاول ما لا يحتمل التاويل وهو النص والثانى ما يحتمله وهو الظاهر والاول ايضا قسمان صريح ان دل عليه اللفظ بالمطابقة او التضمن وغير صريح ان دل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة فدلالة الاقتضاء هى اذا توافق الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم ودلالة الايماء ان يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا وسياتى بيان ذا فى القياس ودلالة الاشارة حيث لا يكون مقصودا للمتكلم والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به فان كان اولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب وان كان مساويا فيسمى لحن الخطاب ودلالة النص على مفهوم الموافقة قياسية عند الشافعى والاكثرين قال العبرى فى هذا هو القياس الجلى وقال ابو اسحق الشيرازى انه الصحيح وذهب المتكلمون باسرهم والاشعرية الى انه مستفاد من النطق ليس بقياس وصححه ابو حامد الاسفرايينى وقال آخرون دلالة لفظية والجمهور على انه من جهة اللغة لا من القياس **الثانية** مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به وتسمى دليل الخطاب قال القرافى وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به او نقيضه الحق الثانى ومن تامل المفهومات وجدها كذلك وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور الا مفهوم اللقب وانكر ابو حنيفة الجميع والصحيح انه حجة من حيث اللغة واختلفوا فى تحقيق مقتضاه انه هل يدل على نفى الحكم عما عدى المنطوق به مطلقا سواء كان من جنس المثبت ام لم يكن او تختص دلالته بما اذا كان من جنسه قال الجوينى المفهوم المذكور يرتقى الى ان يكون دليلا قطعيا وقيل لا يرتقى الى ذلك وحكم المفهوم حكم العام فى العمل به قبل البحث عن المخصص **الثالثة** للقول بمفهوم المخالفة شروط الاول ان لا يعارضه ما هو ارجح منه من منطوق او مفهوم موافقة وان عارضه قياس جلى قدم القياس

الثاني ان لا يكون المذكور قصد به الامتنان كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فانه لا يدل على منع اكل ما ليس بطري الثالث ان لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سوال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة بالمذكور هكذا قيل ولا وجه لذلك فانه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السوال ومن امثلته قوله تعالى لا تاكلوا الربى اضعافا مضاعفة فلا مفهوم للاضعاف لانه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم اذا حل دينه يقول اما ان تعطي واما ان تربي فيتضاعف بذلك اصل دينه مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك الرابع ان لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتاكيد الحال كقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الآخر ان تحد فان التقييد بالايمان لا مفهوم له وانما ذكر لتفخيم الامر الخامس ان يذكر مستقلا فلو ذكر على جهة التبعية بشئ آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فان قوله في المساجد لا مفهوم له لان المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقا السادس ان لا يظهر من السياق قصد التعميم فان ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى والله على كل شئ قدير للعلم بان الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشئ فان المقصود بقوله كل شئ على التعميم السابع ان لا يعود على اصله الذي هو المنطوق بالابطال اما لو كان كذلك فلا يعمل به الثامن ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة

الرابعة في انواع مفهوم المخالفة الاول مفهوم الصفة وهي تعليق الحكم على الذات باحد الاوصاف نحو في سائمة الغنم زكوة والمراد بالصفة عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون به النعت فقط وبمفهوم الصفة اخذ الجمهور وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب ان الشئ اذا كان له وصفان فوصف باحدهما دون الآخر كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر وقال ابو حنيفة واصحابه وبعض الشافعية والمالكية انه لا يوخذ به ولا يعمل عليه ووافقهم من ائمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن جني الثاني مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا والنوع الاول ان الصفة قد تكون علة وقد لا تكون علة بل متممة والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحد قاله الباقلاني الثالث مفهوم الشرط والشرط ما دخل عليه احد الحرفين ان او اذا او ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية الاول ومسببية الثاني وهذا هو الشرط اللغوي وهو المراد هنا

لا الشرعي ولا العقلي وبه قال اكثر الحنفية ومعظم اهل العراق ورجح المنع من الاخذ به المحققون وروي
عن ابي حنيفة ومالك واختاره الباقلاني والغزالي والآمدي وقد بالغ الجويني في الرد على المانعين
ولا ريب انه قول مردود وكل ما جاؤا به لا تقوم به الحجة والاخذ به معلوم من لغة العرب والشرع الرابع
مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم في ما عدى ذلك العدد زائدا
كان او ناقصا وقد ذهب اليه الشافعي واحمد وبه قال مالك وداود الظاهري وصاحب الهداية من الحنفية
ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة والحق ما ذهب اليه الاولون والعمل به معلوم من لغة العرب والشرع
الخامس مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى او حتى وغاية الشيء آخره والى العمل به ذهب الجمهور والباقلاني
والغزالي وحكى ابن برهان وغيره الاتفاق عليه ولم يخالف في ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدي
ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط بل صمموا على منعه طردا لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس
ذلك بشيء السادس مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد او اسم النوع نحو في الغنم
زكوة ولم يعمل به احد الا ابو بكر الدقاق قال ابن فورك وهو الاصح وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية
وابن خوازمنداد والباجي وابن القصار وقيل يعمل به في اسماء الانواع لا في اسماء الاشخاص
وقالت الحنابلة يعمل بما دلت عليه القرينة دون غيره والحاصل ان القائل به كلا او بعضا لم يات
بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية واما اذا دلت عليه القرينة فهو خارج عن محل النزاع السابع مفهوم الحصر
وهو انواع اقواها ما والا نحو ما قام الا زيد وهو من قبيل المنطوق وبه جزم ابو اسحق الشيرازي
ورجحه القرافي وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب
ولم يات من لم يعمل به بحجة مقبولة ثم الحصر بانما وهو قريب مما قبله في القوة قال الكيا الطبري هو اقوى
من مفهوم الغاية وقد وقع الخلاف هل هو منطوق او مفهوم والحق انه مفهوم وانه معمول به كما يقتضيه
لسان العرب ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بان يكون معرفا باللام او الاضافة نحو العالم زيد وصديقي
عمرو وقيل انه يدل على ذلك بالمنطوق والحق ان دلالته مفهومية والى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء
والاصوليين ومنهم الجويني والغزالي وانكره جماعة منهم الباقلاني والآمدي والكلام في تحقيق انواع
الحصر محرر في علم البيان وله صور غير ما ذكرنا قال الشوكاني قد تتبعتها من مؤلفاتهم ومن مثل كشاف
الزمخشري وما هو على نمطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت في تقرير ذلك بحثا الثامن

مفهوم الحال اى تقييد الخطاب بالحال وهو من جملة مفاهيم الصفة لان المراد الصفة المعنوية لا النعت التاسع مفهوم الزمان كقوله الحج اشهر معلومات وهو حجة عند الشافعي وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر كما تقرر في علم العربية العاشر مفهوم المكان نحو جلست امام زيد وهو حجة عند الشافعي وهو ايضا راجع الى مفهوم الصفة

الباب التاسع في النسخ

وفيه سبعة عشر مسائل الاولى في حده وهو في اللغة الابطال والازالة ويطلق ويراد به النقل والتحويل والاكثر على انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وقال الشاشي حقيقة في النقل وقال الباقلاني والغزالي وغيرهما انه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما وفي الاصطلاح له حدود لا تخلو عن ايراد عليها والاولى ان يقال هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه الثانية النسخ جائز عقلا واقع سمعا بلا خلاف في ذلك بين المسلمين من غير فرق بين كونه في الكتاب او السنة وقد حكى جماعة من اهل العلم اتفاق اهل الشرايع عليه فلم يبق في المقام ما يقتضي تطويل المرام الا ما يروى عن ابي مسلم الاصفهاني فانه قال انه جائز غير واقع واذا صح هذا عنه فهو دليل على انه جاهل لهذه الشريعة المحمدية جهلا قطعيا واعجب من جهله بها حكايته من حكى عنه الخلاف في كتب الشريعة فانه انما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ في الجهل الى هذه الغاية الثالثة للنسخ شروط الاول ان يكون المنسوخ شرعيا لا عقليا الثاني ان يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا الثالث ان يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل سقوط التكليف الرابع ان لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت فلا يكون انقضاء ذلك الوقت نسخا الخامس ان يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة او اقوى السادس ان يكون المقتضي للمنسوخ غير المقتضي للناسخ السابع ان يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ اصل التوحيد لان الله سبحانه باسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال وعلى ذلك اعلم بالنص انه يتابد ولا يتاقت الرابعة انه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف سواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس او بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول الخامسة انه لا يشترط في النسخ ان يخلفه بدل والبه

ذهب الجمهور وهو الحق الذي لا ستره به فانه قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لامور معروفة لا
بدل ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ونسخ ادخار لحوم الاضاحي ونسخ
تحريم المباشرة بقوله سبحانه فالآن باشروهن ونسخ قيام الليل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم
السادسة النسخ الى بدل يقع على وجوه **الاول** ان يكون الناسخ مثل المنسوخ في التحقيق
والتغليظ وهذا لا خلاف فيه وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة **الثاني** نسخ الاغلظ
بالاخف وهو ايضا مما لا خلاف فيه كنسخ العدة حولا بالعدة اربعة اشهر وعشرا **الثالث** نسخ
الاخف الى الاغلظ فذهب الجمهور الى جوازه خلافا للظاهرية والحق الجواز والوقوع كما في نسخ
وضع القتال في اول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم
ونسخ تحليل الخمر بتحريمها ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان **الرابعة**
في جواز نسخ الاخبار وفيه تفصيل وهو ان يقال ان كان خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم حادث
فهذا لا يجوز نسخه بحال وان كان خبرا عما يجوز تغيره فاما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل
اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور الى جواز نسخ هذا الخبر بجميع
هذه الاقسام وقال اكثر المتقدمين لا يجوز نسخ شيء منها اقول والحق منعه في الماضي مطلقا وفي بعض
المستقبل وهو الخبر بالوعد لا بالوعيد ولا بالتكليف اما بالتكليف فظاهر لانه رفع حكم عن مكلف واما بالوعيد
فلكونه عفوا ولا يمتنع من الله سبحانه بل هو حسن يحمد فاعله من غيره ويتمدح به في نفسه واما الماضي
فهو كذب صراح الا ان يتضمن تخصيصا او تقييدا او تبيانا لما تضمنه الخبر الماضي فليس بذلك باس
الخامسة في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس في نسخهما معا وذلك ستة اقسام **الاول**
ما نسخ حكمه وبقي رسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث ونسخ العدة حولا بالعدة
اربعة اشهر وعشرا والى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وحكى جماعة من الحنفية
والحنابلة عدم الجواز عن بعض اهل الاصول وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز
الثاني ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة
ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان **الثالث** ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه
كقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت الخ فقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

البتة نكالا من الله وقد ثبت في الصحيح ان هذا كان قرآنا يتلى ثم نسخ لفظه وبقي حكمه الرابع نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كما ثبت في الصحيح عن عايشة رض انها قالت كان في ما انزل عشر رضعات متتابعات يحرمن فنسخ بخمس رضعات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يتلى من القرآن قال البيهقي فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس نسخ رسمه وبقي حكمه بدليل ان الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها باق عندهم الخامس ما نسخ رسمه لا حكمه ولا يعلم الناسخ له وذلك كما في الصحيح لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب فان هذا كان قرآنا ثم نسخ رسمه قال ابن عبد البر قيل انه في سورة ص وفي الصحيح ايضا انه نزل في القرآن حكاية عن اهل بير معونة انهم قالوا بلغوا قومنا ان قد لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا السادس ناسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متلو كالمواريث بالحلف والنصرة فانه نسخ بالتوارث بالاسلام والهجرة ونسخه بآية المواريث قال ابن السمعاني عندي ان القسمين الاخيرين تكلف ليس يتحقق فيهما النسخ التاسعة لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة المتواترة وجواز نسخ الاحاد بالاحاد ونسخ الاحاد بالمتواتر واما نسخ القرآن المتواتر من السنة بالاحاد فقد وقع الخلاف في ذلك في الجواز والوقوع اما الجواز عقلا فقال به الاكثرون واما الوقوع فذهب الجمهور الى انه غير واقع وذهب جماعة من اهل الظاهر الى وقوعه وهي رواية عن احمد وهو الحق وحمايرشدك الى جواز النسخ بما صح من الاحاد لما هو اقوى متنا او دلالة منها ان الناسخ في الحقيقة انما جاء رافعا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه وذلك ظني وان كان دليله قطعيا فالمنسوخ انما هو هذا الظني لا ذلك القطعي فتامل هذا العاشرة يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور وهو مذهب ابي حنيفة وجماعة المتكلمين وذهب الشافعي الى انه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان كانت متواترة وبه جزم الصيرفي والخفاف وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب اليه الشافعي من المنع قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على اقدارهم ومن عد خطاؤه عظم قدره قال وكان عبد الجبار كثيرا ما ينظر مذهب الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق اكبر منه قال ولم نعلم احدا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه واول من اخرجه قالوا لا بد ان يكون لهذا القول من هذا العظيم

محمل فتعقوانی محامل ذکروہا انتہی ولا یخفاک ان السنۃ شرع من اللہ عزوجل کما ان الکتاب شرع منہ سبحانہ وقد قال ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا وامر سبحانہ باتباع رسولہ فی غیر موضع فہذہ المجردۃ یدل علی ان السنۃ النابتۃ عنہ ثبوتا علی حد ثبوت الکتاب العزیز حکمہا حکم القرآن فی النسخ وغیرہ ولیس فی العقل ما یمنع من ذلک ولا فی الشرع ومن جملۃ ان السنۃ فیہ نسخت القرآن قولہ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ وقولہ وان فاتکم شئ من ازواجکم الی الکفار الآیۃ وقولہ قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما الآیۃ فانہا منسوخۃ بالنہی عن اکل ذی ناب من السباع ومخلب من الطیر وقولہ حرمت علیکم المیتۃ فانہا منسوخۃ باحادیث الدباغ علی نزاع طویل فی کون ما فی ہذہ الآیات منسوخا بالسنۃ وانما نسخ السنۃ بالقرآن فذلک جائز عند الجمہور قال السمعانی انہ الاولی بالحق وجزم بہ الصیرفی ولا وجہ للمنع قط ولم یات فی ذلک ما یتشبث بہ المانع لا من عقل ولا من شرع بل ورد فی الشرع نسخ السنۃ بالقرآن فی غیر موضع فمن ذلک قولہ تعالی قد نری تقلب وجہک فی السماء الآیۃ وکذلک نسخ صلحہ صلی اللہ علیہ وسلم لقریش علی ان یرد لہم النساء بقولہ تعالی فلا ترجعوہن الی الکفار ونسخ تحلیل الخمر بقولہ تعالی انما الخمر میسر الآیۃ ونسخ تحریم المباشرۃ بقولہ تعالی فالآن باشروہن ونسخ صوم یوم عاشورا بقولہ تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ ونحو ذلک مما یکثر تعدادہ

الحادیۃ عشرۃ ذہب الجمہور الی ان الفعل من السنۃ ینسخ القول کما ان القول ینسخ الفعل وقد وقع ذلک فی السنۃ کثیرا ومنہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السارق فان عاد فی الخامسۃ فاقتلوہ ثم رفع الیہ فی الخامسۃ فلم یقتلہ فکان ہذا الترک ناسخا للقول وقال الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم ثم رجم ماعزا ولم یجلدہ وثبت فی الصحیح من قیامہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم للجنازۃ ثم ترک ذلک وثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوا کما رأیتمونی اصلی ثم فعل غیر ما کان یفعلہ وترک بعض ما کان یفعلہ فکان ناسخا وہذا کثیر فی السنۃ لمن تتبعہ ولم یات المانع بدلیل علی ذلک لا من عقل ولا من شرع **الثانیۃ عشرۃ** الاجماع لا ینسخ ولا ینسخ بہ عند الجمہور ولا یصح ان یکون الاجماع منسوخا بالقیاس لان من شرط العمل بہ ان لا یکون مخالفا للاجماع وقال بعض الحنفیۃ یجوز النسخ بالاجماع لکن لا بنفسہ بل بسندہ وممن جوزہ الحافظ البغدادی فی کتاب الفقیہ والمتفقہ ومثلہ بحدیث الوادی الذی فی الصحیح حین نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ فما ایقظہم الا حر الشمس

وقال في آخره فاذا سهى احدكم عن صلوة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلوة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفي الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب

الثالثة عشرة ذهب الجمهور الى ان القياس لا يكون ناسخا وقالوا لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس لان القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز ان ينسخ النص قال الصيرفي لا يقع النسخ الا بدليل توقيفي ولا حظ للقياس فيه اصلا وهو الحق وقيل ينسخ به المتواتر ونص القرآن وقيل اخبار الآحاد فقط وقيل يجوز بالقياس الجلي لا الخفي وقيل اذا كانت علته منصوصة لا مستنبطة واما كونه منسوخا فلا شك انه يكون منسوخا بنسخ اصله وهل يصح نسخه مع بقاء اصله في ذلك خلاف الحق منعه وبه قال قوم من اهل الاصول

الرابعة عشرة في نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه الى موافقة ومخالفة اما مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ اصله وذلك ظاهر ويجوز بدون نسخ اصله كقوله الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بقوله اذا قعد بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل وبقي منطوقه محكما غير منسوخ لان الغسل واجب من الانزال بلا خلاف واما نسخ الاصل دون المفهوم ففيه احتمالان والاظهر انه لا يجوز واما مفهوم الموافقة فاختلفوا هل يجوز نسخه والنسخ به ام لا اما جواز النسخ به فجوزه القاضي في التقريب وجزم به ابن السمعاني ونقل الآمدي والفخر الرازي الاتفاق عليه واستعجبه الزركشي واما جواز نسخه فهو قسمان الاول ان ينسخ مع بقاء اصله والثاني ان ينسخ تبعا لاصله ولا شك في جواز الثاني واما الاول فقد اختلف فيه على قولين احدهما الجواز وبه قال اكثر المتكلمين الثاني المنع وصححه سليم الرازي وجزم به الروياني والماوردي وذهب بعض المتاخرين الى التفصيل فقال ان كانت علة المنطوق لا يحتمل التغيير كاكرام الوالدين بالنهي عن التافيف فيمتنع نسخ الفحوى لانه يناقض المقصود وان احتملت النقص جاز كما لو قال لغلامه لا تعط زيدا درهما قاصدا بذلك حرمانه ثم يقول اعطه اكثر من درهم ولا تعط درهما لاحتمال انه انتقل من علة حرمانه الى علة مواساته وهذا التفصيل قوي جدا

الخامسة عشرة في الزيادة على النص هل يكون نسخا لحكم النص ام لا وذلك يختلف باختلاف الصور فالزائد اما ان يكون مستقلا بنفسه او لا والمستقل اما ان يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكوة على الصلوة فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بلا خلاف ولا يخالف في مثل هذا احد من اهل الاسلام لعدم التنافي واما ان يكون من جنسه كزيادة صلوة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور وذهب بعض اهل العراق الى انها نسخ لحكم المزيد عليه

وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل والذي لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة
التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالايمان فاختلفوا فيه على اقوال الاول انه لا يكون نسخا
مطلقا وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم الثاني انها نسخ وهو قول الحنفية سواء
كانت الزيادة في السبب او الحكم الثالث ان كان المزيد عليه ينفي الزيادة بفحواه فان تلك الزيادة
نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكوة فانه يفيد نفي الزكوة على المعلوفة وان كان لا ينفي لا يكون نسخا
الرابع ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل على حد ما كان يفعل قبلها لم يعتد
كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم يكن نسخا واختاره الباقلاني
والبصري والاسترابادي الخامس ان تتصل به فهي نسخ وان تنفصل عنه فلا يكون نسخا واختاره
الغزالي السادس ان تكون مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا حكاه ابن فورك
عن اصحاب ابي حنيفة وبه قال الكرخي وابو عبد الله البصري السابع ان رفعت حكما عقليا او ما ثبت
باعتبار الاصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعي كانت نسخا حكاه ابن برهان
عن اصحاب الشافعي وقال انه الحق واختاره الآمدي وابن الحاجب والفخر الرازي والبيضاوي
قال الصفي الهندي انه اجود الطرق واحسنها قال بعض المحققين هذه التفاصيل لا حاصل لها
وليست في محل النزاع فانه لا ريب عند الكل ان ما رفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام
في ان النسخ رفع او بيان وما لم يكن كذلك فليس بنسخ وقال الزركشي فائدة هذه المسئلة ان
ما ثبت انه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ الا بقاطع كالتغريب فان ابا حنيفة نفاه
لانه نسخ للقرآن بخبر الواحد وقبله الجمهور اذ لا معارضة وقد ردوا يعني الحنفية بذلك اخبارا صحيحة
لما اقتضت زيادة على القرآن كاحاديث تعين الفاتحة في الصلوة وما ورد في الشاهد واليمين
وايمان الرقبة واشتراط النية في الوضوء انتهى حاصله واذا عرفت ان هذه هي الفائدة في هذه المسئلة
التي طالت ذيولها وكثرت شعبها هان عليك الخطب السادسة عشرة لا خلاف في ان النقصان من العبادة
نسخ لما اسقط منها ولا خلاف ايضا في ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها واما ما يتوقف عليه ذلك
كان جزءا لها كالشطر او خارجا كالشرط ففيه مذاهب الاول انه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون
بمثابة تخصيص العام واليه ذهب الشافعية واختاره الفخر الرازي والآمدي قال الاصفهاني

انه الحق وحكى هذا عن الكرخي الثاني انه نسخ للعبادة واليه ذهب الحنفية الثالث التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزاء كالقيام والركوع في الصلوة فيكون نسخه نسخا واليه ذهب عبد الجبار ووافقه الغزالي وصححه القرطبي وهذا في الشرط المتصل اما الشرط المنفصل فقيل لا خلاف في ان نسخه ليس بنسخ للعبادة لانها عبادتان منفصلتان السابعة عشرة في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخا وذلك امور الاول ان يكون فيه ما يدل على تقدم احدهما وتاخر الآخر في النزول لا التلاوة ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى الآن خفف الله عنكم ومثل قوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقة الثاني ان يعرف ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان يقول هذا ناسخ لهذا او ما في معناه كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الثالث ان يعرف ذلك بفعله صلى الله عليه وسلم كرجمه لماعز ولم يجلده الرابع اجماع الصحابة على ان هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكوة قال الزركشي وكذا حديث من غل صدقته فقال انا اخذها وشطر ماله فان الصحابة اتفقوا على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه انتهى وقد ذهب الجمهور الى ان اجماع الصحابة من ادلة بيان الناسخ والمنسوخ قال القاضي يستدل بالاجماع على ان معه خبرا وقع به النسخ لان الاجماع لا ينسخ به الخامس نقل الصحابي تقدم احد الحكمين وتاخر الآخر اذ لا مدخل للاجتهاد فيه قال ابن السمعاني هو واضح اذا كان الخبران غير متواترين اما اذا قال في المتواتر انه كان قبل الاحاد ففيه خلاف قال الاكثرون انه لا يقبل لانه يتضمن نسخ المتواتر بالاحاد وهو غير جائز وقيل يقبل وشرط ابن السمعاني كون الراوي لهما واحدا السادس كون احد الحكمين شرعيا والآخر موافقا للعادة فيكون الشرعي ناسخا وخالف في ذلك القاضي ابو بكر والغزالي واما حداثة الصحابي وتاخر اسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ واذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجح قوم منهم ابن الحاجب الوقف وقال الآمدي ان علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن وكذلك الحكم في ما اذا لم يعلم شيء من ذلك

المقصد الخامس في القياس وما يتصل به من الاستدلال

كالاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة وفيه فصول سبعة

الفصل الاول في تعريفه وهو في اللغة تقدير شئ على مثال شئ آخر وتسويته به ذكروا له حدودا على كل حد منها اعتراضات يطول الكلام بذكرها واحسن ما يقال في حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما قال الرويانى موضوعه طلب احكام الفرع المسكوت عنها من الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع باصله وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه **الفصل الثاني في حجيته** قد وقع الاتفاق على انه حجة في الامور الدنيوية كما في الادوية والاغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وانما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين ومن الفقهاء والمتكلمين الى انه اصل من اصول الشريعة يستدل به على الاحكام التي يرد بها السمع ثم قالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به ولكل منهما تفصيل لذلك لا نذكره لقلة الفائدة ثم اختلفوا فقال الاكثرون هو دليل بالشرع وقال القفال والبصري دليل بالعقل وذهب اهل الظاهر الى امتناعه عقلا وشرعا واليه يميل احمد بن حنبل ثم اختلفوا هل دلالة السمع عليه قطعية او ظنية فذهب الاكثرون الى الاول وذهب ابو الحسين والآمدي الى الثاني وأول من باح بانكار القياس النظام وتابعه قوم من المعتزلة وتابعهم على نفيه في الاحكام داود والظاهرية قال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم لا خلاف بين فقهاء الامصار وسائر اهل السنة في نفي القياس في التوحيد واثباته في الاحكام الا داود فانه نفاه فيهما جميعا قال الاستاذ ابو منصور اما داود فزعم انه لا حادثة الا وفيها حكم منصوص عليه في الكتاب او السنة او معدول عنه لنص دليله وذلك يغني عن القياس قال ابن حزم ذهب اهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى والحاصل ان داود الظاهري واتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة وقد استدل المانعون من القياس بادلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم الى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم وايراد الدليل على القائلين به وقد جاؤا بادلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول البحث بذكرها وجاؤا بادلة نقلية فقالوا دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والاجماع واطالوا الكلام في الاستدلال بها على ذلك وشغلوا الحيز بما لا طائل تحته وما الدليل على انهم قالوا بجميع انواع القياس الذي اعتبره كثير من الاصوليين

واثبتوه بمسالك ينقطع فيها اعناق الابل وتسافر فيها الاذهان حتى تبلغ الى ما ليس بشئ ويتغلغل فيها العقول حتى تاتى بما ليس من الشرع فى ورد ولا صدر ولا من الشريعة السمحة السهلة فى قبيل ولا دبير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها وجارت نصوص الكتاب العزيز باكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويويد براهينه كقوله سبحانه اليوم اكملت لكم دينكم ولا معنى للاكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج اليه الشرع اما بالنص على كل فرد فرد او باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة وما يويد ذلك قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين واذا عرفت هذا فاعلم ان القياس الماخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفى الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب او لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا بهذا كله كما يسمى قياسا وان كان منصوصا على علته او مقطوعا فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الاصل مشمولا به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعدوه لان الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح ان فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرفه ذلك من عرفه وجهله من جهله

الفصل الثالث فى اركان القياس

وهى اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ولا بد من هذه الاربعة فى كل قياس والاصل يطلق على امور منها الذى يقع عليه القياس وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه قال الفقهاء هو الحكم المشبه به قال ابن السمعانى وهذا هو الصحيح وقيل غير ذلك وعلى الجملة الفقهاء يسمون محل الوفاق اصلا ومحل الخلاف فرعا ولا مشاحة فى الاصطلاحات ولا يتعلق بتطويل البحث فى هذا كثير فائدة فالاصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الا المحل الحكم لا النفس الحكم ولا الدليله والفرع هو المشبه لا الحكم والعلة هى الوصف الجامع بين الاصل والفرع والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته للاصله ولا يكون القياس صحيحا الا بشروط اثنى عشر لا بد من اعتبارها فى الاصل الاول ان يكون الحكم الذى اريد تعديته الى الفرع ثابتا فى الاصل الثانى ان يكون الحكم الثابت فى الاصل شرعيا

لاعقليا ولغويا الثالث ان يكون الطريق الى معرفته سمعية الرابع ان يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب
والسنة وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة او المخالفة فالظاهر انه يجوز عليهما عند من
اثبتهما واما ما ثبت بالاجماع ففيه وجهان اصحهما الجواز والثاني عدم الجواز وهذا ليس بصحيح الخامس
ان لا يكون الاصل المقيس عليه فرعا لاصل آخر واليه ذهب الجمهور وخالف فيه بعض الحنابلة
فاجازوه السادس ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع السابع ان يكون الحكم في الاصل
متفقا عليه اي عند الخصمين فقط لينضبط فائدة المناظرة وقيل عند الامة قال الزركشي والصحيح الاول
الثامن ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب والجمهور على اعتبار هذا الشرط وخالفهم جماعة فلم
يعتبروه وقد طول الاصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته التاسع ان لا تكون
متعبدين في ذلك الحكم بالقطع على خلاف فيه العاشر ان لا يكون معدولا عن قائدة القياس كشهادة
خزيمة وعدد الركعات ومقادير الحدود لان اثبات القياس عليه اثبات للحكم مع منافيه وبه قال الحنفية
وجوزه اصحاب الشافعي الحادي عشر ان لا يكون حكم الاصل مغلظا على خلاف في ذلك الثاني عشر
ان لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الاصل فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين او الضدين وهو محال
هذا حاصل ما ذكروه من الشروط المعتبرة في الاصل وفصلها في الارشاد وقد ذكر بعض اهل الاصول
شروطا والحق عدم اعتبارها والعلة ركن لا يصح القياس بدونها لانها الجامعة بين الاصل والفرع
وذهب بعض القياسين من الحنفية وغيرهم الى صحته من غير علة اذا لاح بعض الشبه والحق ما ذهب
اليه الجمهور من انها معتبرة لا بد منها في كل قياس وهي في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله وفي
الاصطلاح اختلفوا فيها على اقوال سبعة حكاها في الارشاد منها انها المعرفة للحكم ان وجد المعنى
وجد الحكم قاله الصيرفي وقيل انها الموجبة الحكم على معنى ان الشارع جعلها موجبة لذاتها وبه قال الغزالي
وسليم الرازي وبالجملة لها اسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة
والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجب والمؤثر
وذهب المحققون الى انه لا بد من دليل على صحتها لانها شرعية كالحكم ولها شروط اربعة وعشرون الاول
ان تكون مؤثرة في الحكم بان يغلب على ظن المجتهد ان الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شيء سواها
الثاني ان يكون وصفا ضابطا بان يكون تاثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها

فلا يظهر الحاق غيرها بها الثالث ان يكون ظاهره جلية لا خفى منه ولا مساوية له الرابع ان تكون
سالمة بحيث لا يرد بها نص ولا اجماع الخامس ان لا يعارضها من العلل ما هو اقوى منها
السادس ان تكون مطردة اى كلما وجدت وجد الحكم فان عارضها نقص او كسر بطلت
السابع ان لا تكون عدما فى الحكم الثبوتى اى لا يعلل الحكم الوجودى بالوصف العدمى قاله جماعة
وذهب الاكثرون الى جوازه الثامن ان لا تكون العلة المتعدية هى المحل او جزءه لان
ذلك يمنع من تعديتها التاسع ان ينتفى الحكم بانتفاء العلة العاشر ان تكون اوصافها
مسلمة او مدلولا عليها الحادى عشر ان يكون الاصل المقيس عليه معللا بالعلة التى يعلق
عليها الحكم فى الفرع بنص او اجماع الثانى عشر ان لا تكون موجبة للفرع حكما وللاصل حكما
آخر غيره الثالث عشر ان لا توجب ضدين الرابع عشر ان لا يتاخر ثبوتها عن ثبوت
حكم الاصل خلافا للقوم الخامس عشر ان يكون الوصف معينا السادس عشر
ان يكون طريق اثباتها شرعيا السابع عشر ان لا يكون وصفا مقدرا وذهب الاكثرون
الى جوازه خلافا للاقلين من المتاخرين الثامن عشر ان كانت مستنبطة فالشرط ان لا ترجع
على الاصل بابطاله او ابطال بعضه لئلا يفضى الى ترك الراجح الى المرجوح التاسع عشر ان كانت
مستنبطة فالشرط ان لا يعارض بمعارض مناف موجود فى الاصل العشرون ان كانت مستنبطة
ان لا يتضمن زيادة على النص الحادى والعشرون ان لا يكون معارضة لعلة اخرى يقتضى نقيض حكمها
الثانى والعشرون اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز ان تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط
الثالث والعشرون ان لا يكون الدليل الدال عليها دالا على حكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه
للاستغناء عن القياس الرابع والعشرون ان لا تكون موجدة لقياس اصل منصوص عليه بالاثبات
على اصل منصوص عليه بالنفى فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الاصح ذكرها
فى الارشاد **الفصل الرابع فى الكلام على مسالك العلة** وهى طرقها
الدالة عليها ولما كان لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع فى الاصل والفرع لا بد فى اعتباره
من دليل يدل عليه والادلة اما النص او الاجماع او الاستنباط او العقل احتاجوا الى بيان مسالكها
واختلفوا فى عدد هذه المسالك فقال الرازى هى عشرة قال وامور آخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة انتهى

وذكر منها هنا احد عشر مسلكا المسلك الاول الاجماع وهو نوعان نقلي علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر وقلي اهمل التعليل وان اختلفوا في تعين العلة كاجماع السلف على ان الربا في الاصناف الاربعة معلل واختلفوا في العلة ما هي ولا يشترط فيه ان يكون قطعيا بل يكتفى فيه بالاجماع الظني المسلك الثاني النص على العلة اي ما كان دلالته عليها ظاهرة قاطعة كانت او محتملة والقاطع ما يكون صريحا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وغير القاطع كقوله اللام وان وبا كقوله تعالى ليعبدون وقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والاخذ بالعلة المنصوصة من باب القياس عند الجمهور ومن العمل بالنص عند النافين له والخلاف على هذا لفظي وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما عظم من الخلاف في هذه المسئلة والتعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهي كي واللام واذن ومن وبا والفا وان ونحو ذلك ومن اسم من اسمائه وهي لعلة كذا الموجب كذا سبب كذا المؤثر كذا الدليل كذا المقتضي كذا ونحو ذلك ومن فعل من الافعال الدالة على ذلك كقوله علمت بكذا وشهدت بكذا ومن السياق فانه قد يدل على العلة والنص على العلة صريح وظاهر والتصريح اعلاه وان يقول لعلة كذا او سبب كذا او نحو ذلك ثم لاجل كذا او من اجل كذا ثم كي يكون كذا وجعله الرازي من الظاهر ثم اذن وجعله الجويني من الظاهر ثم ذكر المفعول له نحو ضربته تاديبا والظاهر اعلاه اللام ثم ان المفتوحة الخفيفة ثم ان المكسورة الساكنة ثم ان المشددة واجمع النحاة على انها لا ترد للتعليل ثم الباء وقيل هي للمقابلة نحو بذا بذاك ثم الفاء اذا علق بها الحكم على الوصف ثم لعل على رأي نحاة الكوفة ثم اذ ثم حتى وعد هذه الثلثة للمتأخرين من دلائل التعليل فيه ضعف ظاهر وقد عد منها لا جرم نحو لا جرم ان لهم النار وعد ايضا جميع ادوات الشرط والجزاء وعد الجويني منها الواو وفي هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمعاني اللغة العربية المسلك الثالث الايماء والتنبيه وهو انواع الاول تعليق الحكم على العلة بالفاء الثاني ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن علة لعري عن الفائدة الثالث ان يفرق بين حكمين بوصف نحو للراجل سهم وللفارس سهمين الرابع ان يذكر عقب الكلام او في سياقه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكر لم ينتظم الكلام نحو وذروا البيع لان البيع لا يمنع منه مطلقا الخامس ربط الحكم باسم مشتق فان تعليق الحكم به مشعر بالعلية نحو اكرم زيدا العالم السادس ترتب الحكم على الوصف بهيئة الشرط والجزاء نحو

ومن يتق الله يجعل له مخرجا اى لاجل تقواه السابع تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه نحو قوله
ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن الثامن انكاره سبحانه على من زعم انه
لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله ايحسب الانسان ان يترك سدى
التاسع انكاره سبحانه ان يسوى بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين فالاول كقوله افنجعل
المسلمين كالمجرمين والثانى كقوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وقد اختلف فى
اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه للحكم فى الانواع السابقة فاشترطه الجوينى والغزالى وذهب الاكثرون
الى عدم اشتراطه وذهب قوم الى التفصيل المسلك الرابع الاستدلال على علية الحكم بفعل النبى
صلى الله عليه وسلم كان يسجد للسهو وقد يكون ذلك الفعل من غيره كرجم ماعز وهذا الترك له حكم
الفعل كتركه للطيب والصيد وما يجتنبه المحرم فان ذلك لاجل الاحرام المسلك الخامس
السبر والتقسيم وهو فى اللغة الاختبار وفى الاصطلاح قسمان ان يدور بين النفى والاثبات وهذا هو المنحصر
والثانى ان لا يكون كذلك وهو المنتشر وفى الاول حصر الاوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه
ثم اختبارها فى المقيس وابطال ما لا يصلح منها بدليله وذلك الابطال اما بكونه ملغى او وصفا طرديا او يكون
فيه نقص او كسر او خفاء او اضطراب فيتعين الباقى للعلية وقد يكون فى القطعيات وفى الظنيات ويشترط
ان يكون الحكم فى الاصل معللا بمناسب خلافا للغزالى وان يقع الاتفاق على ان العلة لا تركيب فيها
كما فى مسئلة الربا وان يوافقه الخصم على انحصارها فى ذلك او يعجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفى
المستدل ان يقول بحثت عن الاوصاف فلم اجد سوى ما ذكرته ونازع فيه بعضهم قال الاصفهانى فى
قوله فى جواب طالب الحصر بحثت وسبرت فلم اجد غير هذا فاسد لان سبره لا يصلح دليلا وجهله لا يوجب
على الخصم امرا واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره واما المنتشر وذلك بان لا يدور بين النفى
والاثبات او دار لكن كان الدليل على نفى علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا وفيه مذاهب الاول
انه ليس بحجة مطلقا الثانى انه حجة فى العمليات فقط واختاره الجوينى وابن برهان وابن السمعانى
قال الصفى هو الصحيح الثالث انه حجة للمناظر دون المناظر واختاره الآمدى وحكى ابن العربى انه دليل
قطعى وعزاه الى الشافعية وقال هو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا فى مواطن كثيرة
فمن الضمن قوله تعالى وقالوا ما فى بطون هذه الانعام الى قوله حكيم عليم ومن التصريح قوله ثمانية ازواج

الى قوله الظالمين وقد انكر بعض اهل الاصول ان يكون السبر والتقسيم مسلكا **المسلك السادس**
المناسبة ويعبر عنها بالاحالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج
المناط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه والمناسبة في اللغة الملائمة والمناسب الملائم
وقد اختلف في تعريفها فقيل انها الملائم لافعال العقلاء في العادات اي ما يكون بحيث يقصد العقلاء
تحصيله على مجاري العادة وقيل انها ما تجلب للانسان نفعا او تدفع عنه ضرا وقيل هي ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول قال الغزالي والحق انه يمكن اثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط
فاذا ابداه المعلل فلا يلتفت الى جحده انتهى وهو الصحيح فانه لا يلزم المستدل الا ذلك والمناسب قسمان
حقيقي واقناعي والحقيقي ينقسم الى ما هو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة ومحل التحسين **الاول** الضروري
وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس احدها حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك تهارج
الخلق واختل نظام المصالح ثانيها حفظ المال بامرين ايجاب الضمان على المتعدي والقطع بالسرقة
ثالثها حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه رابعها حفظ الدين بشرعية القتل بالردة
والقتال للكفار خامسها حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر وزاد بعضهم سادسا وهو حفظ
الاعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم واموالهم دون اعراضهم وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد
ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضروري كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة والمبالغة
في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك
الثاني الحاجي وهو ما يقع في محل الحاجة لا محل الضرورة كالاجارة والمساقاة والقراض والمناسبة
قد تكون جلية فتنتهي الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كالمعاني المستنبطة لا لدليل الا مجرد احتمال
اعتبار الشرع لها وتختلف تاثيرها بالنسبة الى الجلاء والخفاء **الثالث** التحسيني وهو ما يكون غير معارض
للقواعد كتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على
مكارم الاخلاق كما قال تعالى ويحرم عليهم الخبائث ثم المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها
بالملائمة والتاثير وعدمها الى ثلاثة اقسام **الاول** ما علم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الرجحان
وبالاعتبار ايراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الايماء اليه والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة
وهو المراد بقوله شهد له اصل معين وذكر الغزالي في شفاء العليل له اربعة احوال فصلها في الارشاد

الثانی ما علم الغاء الشرع له الثالث ما لا یعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو المسمی بالمصالح المرسلة وسنذکر لها فصلا مستقلا ثم المناسب اصناف الاول المؤثر وهو ان یدل النص والاجماع علی کونه علة تدل علی تاثیر عین الوصف فی عین الحکم او نوعه فی نوعه الثانی الملائم وهو ان یعتبر الشارع عینه فی عین الحکم بترتب الحکم علی وفق الوصف لا بنص ولا اجماع الثالث الغریب وهو ان یعتبر عینه فی عین الحکم بترتب الحکم علی وفق الوصف فقط کالاسکار فی تحریم الخمر الرابع المرسل غیر الملائم واتفقوا علی رده والخامس الغریب غیر الملائم وهو مردود بالاتفاق واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التی تدل علی وجود مفسدة او فوات مصلحة تساوی المصلحة او ترجح علیها علی قولین الاول انها تنخرم والیه ذهب الاکثرون واختاره الصیدلانی وابن الحاجب الثانی انها لا تنخرم واختاره الفخر الرازی والبیضاوی وهذا الخلاف انما هو اذا لم تکن المعارضة دالة علی انتفاء المصلحة اما اذا کانت کذلک فهی قادحة المسلک السابع الشبه ویسمیه بعض الفقهاء الاستدلال بالشیء علی مثله وهو من اهم ما یجب الاعتناء به قال ابن الانباری لست اری فی مسائل الاصول مسئلة اغمض منه وقد اختلفوا فی تعریفه قال الجوینی لا یمکن تحدیده وقال غیره یمکن فقیل هو الحاق فرع باصل لکثرة اشباهه للاصل فی الاوصاف من غیر ان یعتقد ان الاوصاف التی شابه الفرع بها الاصل علیه حکم الاصل واختلف فی الفرق بینه وبین الطرد والحاصل ان الشبهی والطردی یجتمعان فی عدم الظهور فی المناسب ویتخالفان فی ان الطردی عهد من الشارع عدم الالتفات الیه واختلفوا فی کونه حجة علی مذاهب الاول انه حجة والیه ذهب الاکثرون الثانی انه لیس بحجة وبه قال اکثر الحنفیة والیه ذهب من ادعی التحقیق منهم والیه ذهب القاضی ابو بکر والاستاذ ابو منصور وابو اسحق المروزی وابو اسحق الشیرازی والصیرفی والطبری والثالث اعتباره فی الاشباه الراجعة الی الصورة والرابع اعتباره فی ما غلب علی الظن انه مناط الحکم بان یظن انه مستلزم لعلة الحکم فمتی کان کذلک صح القیاس سواء کان المشابهة فی الصورة او المعنی والیه ذهب الفخر الرازی الخامس ان تمسک به المجتهد کان حجة فی حقه ان حصلت علیه الظن والا فلا واما المناظر فیقبل منه مطلقا هذا اختاره الغزالی المسلک الثامن الطرد والمراد منه الوصف الذی لم یکن مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا کان الحکم حاصلا مع الوصف فی جمیع الصور المغائرة لمحل النزاع

وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من الفقهاء ومنهم من بالغ فقال جعلنا رأينا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الغلبة وقد حصل بعض اهل الاصول الطرد والدوران شيئا واحدا وليس كذلك كما سياتي وقد اختلفوا في كون الطرد حجة فذهب بعضهم الى انه ليس بحجة مطلقا وذهب آخرون الى انه حجة مطلقا وذهب بعض اهل الاصول الى التفصيل واختار الرازي والبيضاوي انه حجة قال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه علما ولا افتوى به وسمى ابو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية حشوية اهل القياس قال ولا يعد هولا من جملتهم

المسلك التاسع الدوران

وهو ان يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتحريم مع السكر في العصير ذهب الجمهور الى انه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم قال الصفي الهندي هو المختار قال الجويني ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه اقوى ما تثبت به العلل وقال الطبري ان هذا المسلك من اقوى المسالك وذهب بعض اهل الاصول الى انه لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا واختاره ابن السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب والفرق بينه وبين الطرد ان الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما

المسلك العاشر تنقيح المناط

والتنقيح في اللغة التهذيب والتمييز والمناط هو العلة ومعناه عند الاصوليين الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له كقياس المالكية على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا الانوثة المذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل له في العلية قال الصفي الهندي والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يعتنا وله وغيره وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الاكثر وقطعيا لكن حصول القطع في ما فيه الالحاق بالفارق اكثر من الذي لا الحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع وح لا فرق بينهما في المعنى

المسلك الحادي عشر تحقيق المناط

وهو ان يقع الاتفاق على علية وصف بنص او اجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق ان النباش سارق ثم انهم جعلوا القياس ثلثة اقسام من اصله قياس علة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ انه مسكر فيحرم كالخمر وقياس الدلالة هو ان لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة المشتد

والقياس الذي في معنى الاصل هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق وهو تنقيح المناط
وايضا قسموا القياس الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع كقياس
الامة على العبد في احكام العتق والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ
على الخمر في الحرمة **الفصل الخامس في ما لا يجري فيه القياس** فمن
ذلك الاسباب فذهب اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من اهل الاصول الى انه لا يجري
فيها وذهب جماعة من اصحاب الشافعي الى انه يجري فيها ومعنى القياس في الاسباب ان يجعل
الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه اللواط في كونها سببا للحد وهل يجري القياس في الحدود
والكفارات ام لا فمنعه الحنفية وجوزه غيرهم **الفصل السادس في الاعتراضات**
اي ما يعترض به المعترض على كلام المستدل وهي في الاصل ثلاثة اقسام مطالبات وقوادح ومعارضة
لان كلام المعترض اما ان يتضمن تسليم مقدمات الدليل اولا الاول المعارضة والثاني اما ان يكون
جوابه ذلك الدليل اولا الاول المطالبة الثاني القدح وقد اطنب الجدليون في هذه الاعتراضات
ووسعوا دائرة الابحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا وبعضهم خمسة وعشرين وبعضهم
جعلها عشرة وجعل الباقية راجعة اليها فقال هي فساد الوضع فساد الاعتبار عدم التاثير القول
بالموجب النقض القلب المنع التقسيم المعارضة المطالبة والكل مختلف فيه وقد ذكرها جمهور اهل الاصول
في اصول الفقه وخالف في ذلك الغزالي فاعرض عن ذكرها في اصول الفقه وقال انها كالعلاقة
عليه وان موضع ذكرها علم الجدل وذكر منها في الارشاد ثمانية وعشرين اعتراضا تركتها لقلة نفعها
لاهل الاتباع **الفصل السابع في الاستدلال** وهو ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
وهي ثلثة انواع الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا الثاني استصحاب الحال
الثالث شرع من قبلنا قالت الحنفية الرابع منها الاستحسان وقالت المالكية الخامس منها
هو المصالح المرسلة وسنفرد لكل واحد من هذه بحثا **الاول في التلازم** وحاصله يرجع الى الاستدلال
بالاقيسة الاستثنائية والاقترانية قال الآمدي ومن انواع الاستدلال قولهم وجد السبب والمانع
او فقد الشرط وقال بعضهم انه ليس بدليل وانما هو دعوى دليل والصواب انه استدلال لا دليل
ولا مجرد دعوى **الثاني الاستصحاب** لامر وجودي او عدمي عقلي او شرعي ومعناه ان ما ثبت

في الزمن الماضي فالاصل بقاؤه في الزمن المستقبل وهو آخر مدار الفتوى اذا لم يجد المفتي حكم الحادثة
في الكتاب والسنة والاجماع والقياس فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات وفيه
مذاهب الاول انه حجة وبه قالت الحنابلة والمالكية والشافعية والظاهرية سواء كان في النفي
او الاثبات الثاني انه ليس بحجة واليه ذهب اكثر الحنفية والمتكلمين وهو خاص عندهم بالشرعيات
دون الحسيات لان الله سبحانه اجرى العادة فيهما بذلك الثالث انه حجة على المجتهد في مأخذه
وبين الله فاذا لم يجد دليلا سواه جاز له التمسك ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة الرابع انه يصلح
حجة للدفع لا للرفع واليه ذهب اكثر الحنفية الخامس انه يجوز الترجيح به لا غير نقل هذا عن الشافعي
السادس ان المستصحب ان لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه صح ذلك وان كان غرضه اثبات خلاف
قول خصمه من وجه يكون استصحاب الحال في نفي ما اثبته والراجح ان المتمسك بالاستصحاب باق على
الاصل قائم في مقام المنع فلا يجب عليه الانتقال عنه الا بدليل يصلح لذلك فمن ادعاه جاء به
الثالث شرع من قبلنا وفيه مسئلتان الاولى هل كان نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة
متعبدا بشرع ام لا واختلفوا فيه على مذاهب قال الجويني هذه المسئلة لا تظهر لها فائدة بل تجري مجرى
التواريخ المنقولة ووافقه المازري والماوردي وغيرهما وهذا صحيح واقرب الاقوال قول من قال
انه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام فقد كان كثير البحث عنها عاملا بما بلغ اليه منها كما يعرف
ذلك من كتب السير وكما تفيده الآيات القرآنية من امره صلى الله عليه وسلم بعد البعثة باتباع تلك الملة
فان ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا انه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن الا عليها الثانية
هل كان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبله ام لا اختلفوا في ذلك على اقوال الاول انه لم يكن متعبدا
باتباعها بل كان منهيا عنها وبه قال ابو اسحق الشيرازي واختاره الغزالي في آخر عمره قال ابن السمعاني
انه المذهب الصحيح الثاني انه كان متعبدا بشرع من قبله الا ما نسخ منه وبه قال اكثر الشافعية
والحنفية وطائفة من المتكلمين واختاره محمد بن الحسن وابن الحاجب وذهب اليه معظم المالكية
الثالث الوقف وفصل بعضهم فقال اذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول او لسان من
اسلم كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار ولم يكن منسوخا ولا مخصوصا فانه يشرع لنا وممن ذكر هذا القفال الطبري
ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فاطلاقهم

مقيد بهذا القيد ولا اظن احدا منهم يأباه الرابع الاستحسان ونسب القول به الى الحنفية والحنابلة وانكره الجمهور قال الشافعي من استحسن فقد شرع قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها اهل العلم على ضربين احدهما واجب بالاجماع وهو انه يقدم الدليل الشرعي او العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وثانيهما ان يكون على مخالفة الدليل مثل ان يكون الشيء محظورا بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق فهذا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان الدليل نصا او اجماعا او قياسا انتهى وبالجملة ان ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه اصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة المتقدمة فهو تكرار وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها نادرة وبما يضادها اخرى **الفصل الخامس المصالح المرسلة** والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق قال الغزالي وهي ان يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد اصل متفق عليه وفيه مذاهب **الاول** منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور **والثاني** الجواز مطلقا **الثالث** ان كانت ملائمة لاصل كلي او جزئي من اصول الشرع جاز الاحكام عليها والا فلا قال ابن برهان انه الحق المختار **الرابع** ان كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فان احد هذه الثلثة لم تعتبر واختاره الغزالي والبيضاوي وههنا مباحث لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال **الاولى** في قول الصحابي وانهم قد اتفقوا على ان قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على اقوال **الاول** انه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور **الثاني** انه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال اكثر الحنفية ونقل عن مالك **الثالث** انه حجة اذا انضم اليه القياس فيقدم على قياس ليس معه قول صحابي وهو ظاهر قول الشافعي **الرابع** انه حجة اذا خالف القياس لانه لا محل له التوقيف قال ابن برهان وهذا هو الحق المبين ومسائل الامامين ابي حنيفة والشافعي تدل عليه انتهى ولا يخفاك ان الكلام في قول الصحابي اذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد اما اذا لم يكن منها وذل دليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الامة الا نبيها صلى الله عليه وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك

فمن قال انها تقوم الحجة فی دین الله عز وجل بغیر کتاب الله وسنة رسوله وما یرجع الیهما فقد قال بما لا یثبت واثبت فی هذه الشریعة الاسلامیة ما لا امر به فان هذا المقام لم یکن الا لرسل الله لا لغیرهم وان بلغ فی العلم والدین وعظم المنزلة ای مبلغ ولا شک ان مقام الصحبة مقام عظیم ولکن فی الفضیلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشان وهذا مسلم لا شک فیه ولا تلازم بین هذا وبین جعل کل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلی الله علیه وسلم فی حجیة قوله والزم الناس باتباعه فان ذلک مما لم یاذن به الله ولا ثبت عنه فیه حرف واحد **الثانیة** الاخذ باقل ما قیل فانه اثبته الشافعی والباقلانی وحکی بعضهم اجماع اهل النظر علیه وحقیقته ان یختلف المختلفون فی امر علی اقاویل فیاخذ باقلها اذا لم یدل علی الزیادة دلیل وقیل غیر ذلک والحاصل انهم جعلوا الاخذ باقل ما قیل مترکبا من الاجماع والبراءة الاصلیة وقد انکر جماعة الاخذ باقل ما قیل قال ابن حزم وانما یصح ذلک اذا امکن ضبط اقوال جمیع اهل الاسلام ولا سبیل الیه وحکی قولا بانه یوخذ باکثر ما قیل لیخرج من عهدة التکلیف بیقین ولا یخفاک ان الاختلاف فی التقدیر بالقلیل والکثیر ان کان باعتبار الادلة ففرض المجتهد بما صح له منها مع الجرح بینهما ان امکن او الترجیح ان لم یکن وقد تقرر ان الزیادة الخارجة من مخرج صحیح الواقعة غیر منافیة للمزید مقبولة بتعین الاخذ بها والمصیر الی مدلولها وان کان الاختلاف فی التقدیر باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمذاهب الناس بل هو متعبد باجتهاده وما یودی الیه نظره من الاخذ بالاقل او بالاکثر او بالوسط واما المقلد فلیس له من الامر شیء بل هو اسیر امامه فی جمیع دینه ولیته لم یفعل وقد اوضح الشوکانی الکلام فی التقلید فی المؤلف الذی سماه ادب الطلب وفی الرسالة المسماة القول المفید وقد وقع الخلاف فی الاخذ باخف ما قیل وقد صار بعضهم الی ذلک لقوله تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر وقوله ما جعل علیکم فی الدین من حرج وقوله صلی الله علیه وسلم بعثت بالحنیفیة السمحة السهلة وقوله سیروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا وبعضهم صار الی الاخذ بالاشق ولا معنی للخلاف فی مثل هذا لان الدین کله یسر والشریعة جمیعها سمحة سهلة والذی یجب الاخذ به ویتعین العمل علیه هو ما صح دلیله فان تعارضت الادلة لم یصلح ان یکون الاخف مما دلت علیه او الاشق مرجحا بل یجب المصیر الی المرجحات المعتبرة **الثالثة** لا خلاف ان المثبت للحکم یحتاج الی اقامة الدلیل علیه واما النافی له فاختلفوا فی ذلک علی مذاهب

الاول انه يحتاج اليه وهو مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين وجزم به القفال والصيرفي ولم يا توا بحجة نيرة الثاني انه لا يحتاج الى اقامة دليل واليه ذهب اهل الظاهر الا ابن حزم فانه رجح المذهب الاول وهذا المذهب قوي جدا فان النافي عهدته ان يطلب الحجة من المثبت حتى يصير اليها ويكفيه في عدم ايجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الاصلية فانه لا ينقل عنها الا دليل يصح للنقل ولا وجه لبقية المذاهب السبعة في هذه المسئلة فلا اطول بذكرها الرابعة سد الذرايع والذريعة هي المسئلة التي ظاهرها الاباحة ويتوصل بها الى فعل المحظور فذهب مالك الى المنع من الذرائع وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها قلت ومن احسن ما يستدل به على هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم الا وان حمى الله معاصيه فمن حام حول الحمى يوشك ان يواقعه وهو حديث صحيح ويلحق به قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهو حديث صحيح ايضا وقوله الاثم ما حاك في صدرك وكرهت ان يطلع عليه الناس وهو حديث حسن وقوله استفت قلبك ولو افتاك المفتون وهو حديث حسن ايضا الخامسة دلالة الاقتران وقد قال بها جماعة من اهل العلم فمن الحنفية ابو يوسف ومن الشافعية المزني وابن ابي هريرة ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكوة في الخيل بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة قال فقرن بين هذه والبغال والحمير لا زكوة فيها اجماعا فكذلك الخيل وانكر دلالة الاقتران الجمهور وهو الراجح السادسة دلالة الالهام واختاره جماعة من المتاخرين منهم الامام فخر الدين في اول القبلة وابن الصلاح في فتاواه قال ومن علامته ان ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر وقال الهمام خاطر الحق من الحق واحتج بعض الصوفية بقوله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا اي تفرقون به بين الحق والباطل وقوله من يتق الله يجعل له مخرجا اي عن كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه واحتج شهاب الدين السهروردي بقوله اوحينا الى ام موسى ان ارضعيه واوحى ربك الى النحل فهذا الوحي هو مجرد الالهام ثم ان من الوحي علوما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة قال صلى الله عليه وسلم ان من امتي المحدثين وان عمر منهم وقال تعالى فالهمها فجورها وتقواها فاخبر ان النفوس ملهمة السابعة في رويا النبي صلى الله عليه وسلم ذكر جماعة من اهل العلم منهم الاستاذ ابو اسحق انه يكون حجة ويلزم العمل به وقيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي

وان كانت رويته صلى الله عليه وسلم حق والشيطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من اهل التحمل للرواية لعدم حفظه وقيل انه يعمل به مالم يخالف شرعا ثابتا ولا يخفاك ان الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وسلم قد كمله الله تعالى ولم يات دليل على ان رويته في النوم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم اذا قال فيها بقول او فعل فيها فعلا يكون دليلا وحجة بل قبضه الله اليه عند ان كمل لهذه الامة ما شرعه لها على لسانه ولم يبق بعد ذلك خابة للامة في امر دينها وبهذا التعلم ان لو قدر ما ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله او فعله حجة عليه ولا على غيره من الامة

المقصد السادس في الاجتهاد والتقليد

وفيه فصلان الفصل الاول في الاجتهاد وفيه مسائل الاولى في حده وهو في اللغة ماخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولا بد ان يكون عاقلا بالغا قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الاحكام من ماخذها وانما يتمكن من ذلك بشروط الاول ان يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر في احدهما لم يكن مجتهدا ولا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفة جميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق فيهما بالاحكام قال الغزالي وابن العربي قدر خمس مائة آية وهذا باعتبار الظاهر او ما له دلالة اولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام للقطع بان في الكتاب من الآيات التي يستخرج منها الاحكام اضعاف اضعاف ذلك بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والامثال وقيل من السنة خمس مائة حديث وهذا عجيب فان الاحاديث التي تؤخذ منها الاحكام الشرعية الوف مؤلفة قال ابن العربي ثلاثة آلاف وقال الغزالي وجماعة من الاصوليين بكفيه مثل سنن ابي داود ومعرفة السنن للبيهقي مما يجمع احاديث الاحكام وتبعه الرافعي ونازعه النووي في قال الاصح التمثيل بسنن ابي داود فانها لم تستوعب وكم في البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس فيه وكذا قال ابن دقيق العيد ولا يخفاك ان كلام اهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط او التفريط والحد الذي لا شك فيه ولا شبهة ان المجتهد لا بد ان يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها اهل الفن كالامهات الست وما يلحق بها مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات

والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ولا يشترط في هذا ان يكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك تمييز الصحيح منها والحسن والضعيف وكذا يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال الثاني ان يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجية ويرى انه دليل شرعي الثالث ان يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب بل المعتبر التمكن من استخراجها من مبسوطات الائمة وقد قربوها احسن تقريب وهذبوها ابلغ تهذيب ومن جعل المقدار المحتاج اليه هو معرفة مختصراتها او كتاب متوسط فقد ابعد بل الاستكثار من الممارسة والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد قوة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه الرابع ان يكون عالما بعلم اصول الفقه فانه اهم العلوم للمجتهد وهو عماد فسطاط الاجتهاد واساسه الذي تقوم عليه اركان بنائه وعليه ان يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته وينظر في كل مسئلة من مسائله نظر ايوصله الى ما هو الحق فيها الخامس ان يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث لا يخفى عليه شئ من ذلك وقد جمعت في ذلك رسالة بالفارسية سميتها افادة الشيوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ واثبت فيها ان المنسوخ من الكتاب خمس آية ومن السنة عشرة احاديث لا غير ويسهل حفظ ذلك على كل من اراد ها وبالله التوفيق وشرط جماعة منهم الغزالي والفخر الرازي العلم بالدليل العقلي ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لان الاجتهاد انما يدور على الادلة الشرعية لا على الادلة العقلية وكذلك ذهب الجمهور الى عدم اشتراط علم اصول الدين وذهب جماعة منهم الاستاذ ابو اسحق وابو منصور الى اشتراط علم الفروع واختاره الغزالي وذهب آخرون الى عدم اشتراطه وهو الراجح وعلم الجرح والتعديل مندرج تحت العلم بالسنة وكذا معرفة القياس بشروطه تحت علم اصول الفقه فانه باب من ابوابه وشعبة من شعبه والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي العملي والمسئلة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون وهذا ضعيف **الثانية** هل يجوز خلو العصر عن المجتهد ام لا فذهب جمع الى انه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله بينة للناس ما نزل اليهم وبه قالت الحنابلة ويدل على ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله لا تزال طائفة من امتي

على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وهذا هو الحق المبين وعن الاكثرين انه يجوز خلو العصر عن المجتهد
وبه جزم الرازي والرافعي والغزالي قال الزبيري لن تخلو الارض من قائم لله بالحجة في كل وقت
ودهر وزمان وذلك قليل في كثير قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا انتهى وهؤلاء المانعين
بخلو العصر عن المجتهد مما يقضي منه العجب فانهم ان قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد
عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي من الائمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء
والكمال جماعة منهم ومن كان له المام بعلم التاريخ واطلاع على احوال علماء الاسلام في
كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا بل قد جاء بعدهم من اهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما عند
اهل العلم في الاجتهاد وان قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان الله عز وجل رفع
ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الامة من كمال الفهم وقوة الادراك والاستعداد للمعارف
فهذه دعوى من اطيل الباطلات بل هي جهالة من الجهالات وان كان ذلك باعتبار تيسر العلم
لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى اهل عصورهم فهذه ايضا دعوى باطلة فانه
لا يخفى على من له ادنى فهم ان الاجتهاد قد يسره الله سبحانه للمتاخرين تيسيرا لم يكن للسابقين
لان التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة
قد دونت وتكلم الائمة على التفسير والترجيح والتصحيح والتجريح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد
وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر فالاجتهاد
على المتاخرين اليسر واسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي
واذا امعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما اتوا من قبل انفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا
بغير علم الكتاب والسنة وحكموا على غيرهم بما وقعوا فيه استصعبوا ما سهله الله على من رزقه العلم وافهم
وافاض على قلبه انواع علوم الكتاب والسنة وان اردت تمام الاطلاع على هذا البحث فارجع الى
ارشاد النقاد الى تيسير الاجتهاد والجنة في الاسوة الحسنة بالسنة وما نوضح لك من وجد ممن لا يخالف
مخالف في انه جمع اضعاف علوم الاجتهاد بعد عصرهم منهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد
ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقي ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي
فهؤلاء ستة اعلام من الشافعية كل واحد منهم تلميذ من قبله وامام كبير في الكتاب والسنة محيط بعلوم

احاطة متضاعفة عالم بعلوم خارجة عنها ثم في المعاصرين لهولاء كثير من المماثلين لهم وجاء بعدهم من
من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد ذكرنا تراجم
بعضهم في كتابنا اتحاف النبلاء المتقين باحياء ماثر الفقهاء المحدثين فارجع اليه وبالجملة فتطويل البحث
في مثل هذا لا ياتي بكثير فائدة فان امره واضح من كل واضح وليس ما يقوله من كان من اسراء التقليد
بلازم لمن فتح الله عليه ابواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه باول
قارورة جاء به المقلدون ولا هي باول مقالة باطلة قالها المقصرون ومن حصر فضل الله على بعض خلقه
وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرى على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوعة لكل
عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة ويا لله العجب من مقالات هي جهالات وضلالات
فان هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة وانه لم يبق الا تقليد الرجال الذين هم متعبدون
بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن
كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهولاء الا التقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة احكام الله تعالى
من كتاب الله وسنة رسوله فما الدليل على هذا التفرقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا
سبحانك هذا بهتان عظيم **الثالثة** في تجزي الاجتهاد وهو ان يكون العالم قد تحصل له في
بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد
فيها اولا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى انه
يتجزى وعزاه الصفي الهندي الى الاكثرين قال ابن دقيق العيد وهو المختار وجوزه الغزالي
والرافعي وذهب آخرون الى المنع قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا عرف
بابا دون باب اما مسئلة دون مسئلة فلا يجزي قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه
صرح الانباري انتهى **الرابعة** اختلفوا في جواز الاجتهاد للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
بعد ان اجمعوا على انه يجوز عقلا تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين وايضا اجمعوا على انه
يجوز لهم الاجتهاد في ما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازي
وابن حزم وذلك كما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من ارادته ان يصالح غطفان على ثمار المدينة
وكذلك ما عزم اليه من ترك تلقيح ثمار المدينة فاما اجتهادهم في الاحكام الشرعية والامور الدينية

فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب الاول ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحي وهو المحكي
عن اصحاب الرأي الثاني انه يجوز لنبينا صلى الله عليه وسلم ولغيره من الانبياء وإليه ذهب الجمهور وقالوا
قد وقع ذلك كثيرا منه صلى الله عليه وسلم ومن غيره ومن الانبياء فمنه صلى الله عليه وسلم كقوله ارأيت لو مضمضت
ارأيت لو كان على ابيك دين وقوله للعباس الا الإذخر ولم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه
وقد قال صلى الله عليه وسلم الا اني قد اوتيت القرآن ومثله معه واما من غيره فمثل قصة داود وسليمان
الثالث الوقف واختاره الباقلاني والغزالي ولا وجه للوقف في مثل هذه المسئلة للادلة الدالة على
الوقوع على انه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فعاتبه على
ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتبه ومن ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ومثل ذلك لا يكون في ما علمه صلى الله عليه وسلم بالوحي امثال
ذلك كثيرة في الكتاب والسنة ولم يات المانعون بحجة تستحق المنع او التوقف لاجلها الخامسة
في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم فذهب الاكثرون الى جوازه ووقوعه واختاره جماعة
من المحققين منهم القاضي ومنهم من منع من ذلك ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر فاجازه
لمن غاب عن حضرته كما وقع في حديث معاذ دون من كان في حضرته الشريفة واختاره الغزالي
وابن الصباغ ونقله الكيا عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ومال اليه الجويني قال القاضي عبد الوهاب
انه الاقوى انتهى وهو الحق وقد وقع من ذلك واقعات متعددة كما تشهد له كتب الحديث قال
الفخر الرازي الخلاف في هذه المسئلة لا ثمرة له في الفقه وقد اعترض عليه في ذلك ولا وجه له السادسة
في ينبغي للمجتهد ان يعلمه في اجتهاده ويعتمد عليه فعليه اولا ان ينظر في نصوص الكتاب والسنة فان
ذلك فيهما قدمه على غيره فان لم يجده اخذ بالظواهر منهما وبما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما فان لم يجد
نظر في افعال النبي صلى الله عليه وسلم ثم في تقريراته لبعض امته ثم في الاجماع ان كان يقول بحجيته
ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلا او بعضا واذا اعوزه ذلك كله
تمسك بالبراءة الاصلية وعليه عند التعارض بين الادلة ان يقدم طريق الجمع على وجه مقبول
فان اعوزه ذلك رجع الى الترجيح بالمرجحات التي سياتي ذكرها وعندي ان من استكثر من تتبع
الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وجعل ذلك ديدنه ووجه اليه همته واستعان بالله عز وجل

واستمد منه التوفيق وكان معظم همّه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون
تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما مايطلبه فانهما الكثير الطيب والبحر الذى لاينزف والنهر
الذى يشرب منه كل وارد وعليه العذب الزلال والمعتصم الذى يأوى اليه كل خائف فاشدد يديك
على هذا فانك ان قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كلما تطلبه
من ادلة الاحكام التى تريد الوقوف على دلائلها كائنا من كان فان استبعدت هذا المقال واستعملت
هذا الكلام وقلت كما قاله كثير من الناس ان ادلة الكتاب والسنة لاتفى بجميع الحوادث فمن لنفسك
أتيت ومن قبل تقصيرك اصبت وعلى نفسها براقش تجنى وانما تنشرح لهذا الكلام صدور
قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية ﴿ دع عنك تعنيفى وذق طعم الهوى
فاذا هويت فعند ذلك عنفنى ﴾ الثامنة اختلفوا فى المسائل التى كل مجتهد فيها مصيب
والمسائل التى الحق فيها مع واحد من المجتهدين والكلام فى ذلك يحصل فى فرعين الفرع الاول
العقليات وهى على انواع الاول مايكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما فى اثبات العلم
بالصانع والتوحيد والعدل قالوا فهذه الحق فيها واحد فمن اصابه اصاب الحق ومن اخطاه
فهو كافر الثانى مثل مسئلة الرؤية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار ومايشابه ذلك
فالحق فيها واحد فمن اصابه فقد اصاب ومن اخطاه فقيل يكفر ومن القائلين بذلك الشافعى
الثالث اذا لم تكن المسئلة دينية كما فى تركب الاجسام من ثمانية اجزاء وانحصار اللفظ فى المفرد
والمولف قالوا فليس المخطى فيها باثم ولا المصيب فيها بماجور اقول التكفير لمجتهدى الاسلام
بحر الخطائى الاجتهاد فى شئ من مسائل العقل عقبة كئود لايصعد اليها الا من لايبالى بدينه
وغالب القول به ناش عن العصبية وبعضه ناش عن شبهة واهية ليست من الجحد فى شئ الفرع الثانى
المسائل الشرعية فذهب الجمهور ومنهم الاشعرى والباقلانى الى انها قسمان الاول ماكان
قطعيا معلوما بالضرورة انه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا
والخمر فليس كل مجتهد فيها مصيب بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والمخطى غير معذور
وكفره جماعة منهم لمخالفته للضرورى وان كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية
فقيل ان قصر فهو مخطى آثم وان لم يقصر فهو مخطى غير آثم الثانى المسائل الشرعية التى لاقاطع فيها

اختلفوا في ذلك اختلافا طويلا واختلف النقل في ذلك اختلافا كثيرا فذهب جمع الى ان كل
قول من اقوال المجتهدين فيه حق وان كل واحد منهم مصيب وذهب ابو حنيفة ومالك والشافعي
واكثر الفقهاء الى ان الحق في احد الاقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين ثم اختلفوا هل كل
مجتهد مصيب ام لا فعند مالك والشافعي وغيرهما ان المصيب منهم واحد وان لم يتعين فان جميعهم
مخطأ الا ذلك الواحد وقال جماعة منهم ابو يوسف ان كل مجتهد مصيب وان كان الحق مع الواحد
وروي بشاءه عن اصحاب مالك وابن سريج وابي حامد وذهب قوم الى ان الحق واحد والمخالف له مخطئ
اثم ويختلف خطأه على قدر ما يتعلق به الحكم وبه قال الاصم والمريسي وابن علية وحكي عن اهل الظاهر
وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طول ائمة الاصول الكلام في هذه المسئلة واوردوا
من الادلة ما لا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازي في المحصول ولم يأتوا بما تشفي طالب الحق
وههنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق ايضاحا لا يبقى بعده ريب لمرتاب وهو الحديث الثابت في الصحيحين
من طرق ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطأ فله اجر فهذا الحديث يفيدك
ان الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق اجرين وبعض المجتهدين يخالفه
ويقال له مخطئ ويستحقه الاجر لا يستلزم كونه مصيبا واسم الخطأ عليه لا يستلزم ان لا يكون له اجر
فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد اخطأ بينا وخالف الصواب
مخالفة ظاهرة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين قسمين مصيبا ومخطيا ولو كان كلهم مصيبا
مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى وهكذا من قال ان الحق واحد ومخالفه آثم فان هذا الحديث يرد عليه
ردا بينا ويدفعه دفعا ظاهرا لان النبي صلى الله عليه وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده
مخطيا ورتب على ذلك استحقاقه للاجر فالحق الذي لا شك فيه ولا شبهة ان الحق واحد ومخالفه
مخطئ ماجور اذا كان قد وفى حقه ولم يقصر في البحث بعد احرازه لما يكون به مجتهدا ومما يحتج به على هذا
حديث القضاة ثلثة فانه لو لم يكن الحق واحدا لم يكن للتقسيم معنى وما اشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون
لحكم الله عز وجل متعددا بتعدد المجتهدين تابعا لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه المقالة
مع كونها مخالفة للادب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة هي ايضا صادرة عن محض الرأي الذي
لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول وهي ايضا مخالفة لاجماع الامة سلفها وخلفها

فإن الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور ما زالوا يختلفون ويرى من يخالف في اجتهاده ما هو نقيض
مما تمسك به ومن شك في ذلك وانكره فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها
من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض المسألة الثامنة
لا يجوز أن يكون للمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد لأن دليليهما
إن تعادلا من كل وجه وجب عليه الوقف وإن أمكن الجمع وجب المصير إليه وإن ترجح أحدهما على الآخر
تعين الأخذ به وأما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد الأول وظهور ما هو أولى بالأخذ وأما بالنسبة
إلى شخصين فمن قال بالتخيير جوز ذلك له ومن قال بالوقف لم يجوزه فإن كان له قولان في وقتين
فالقول الآخر رجوع عن القول الأول وإذا أفتى مرة ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فإن كان ذاكرا
لطريق الاجتهاد الأول جاز له الفتوى به وإن نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فإن أداه إلى خلاف
الأول أفتى بما أداه إليه ثانيا وإن أداه إلى موافقة ما قد أفتى به ... لم يخالف لم يجز له الفتوى
وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل ولا يحل له أن يقلد مجتهدا آخر فيما يخالف اجتهاده
ولا خلاف في هذا وأما قبل أن يجتهد فالحق أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا وقيل يجوز تقليد من هو أعلم
منه وقيل يقلد مجتهدا من الصحابة ولأهل الأصول في هذه المباحث كلام طويل وليست بحاجة
إلى التطويل فإن القول فيها لا يستند إلا إلى محض الرأي المسألة التاسعة في جواز تفويض المجتهد اختلف
في جواز التفويض إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وإنما الخلاف
في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له فذهب قوم إلى الجواز وقال جماعة بالمنع وهو الصواب
وتفويض من كان ذا علم بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الأحكام الشرعية
تختلف مسالكها ولا علم للعبد بما هو الحق عند الله لا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه
وغالب ما جاؤوا به في هذه المسألة من الأدلة واقع في غير موقعه لأنه لا يمكن الاستدلال على محل النزاع
بشيء تقبله العقول ولا بدليل يدل عليه الشرع بل جميع ما جاؤوا به جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض

الفصل الثاني في التقليد وفيه ست مسائل الأولى في حد التقليد والمفتي والمستفتي

أما التقليد فأصله في اللغة من القلادة التي يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدي وذكروا أنه ... والأولى
أن يقال هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة ...

وقد تقدم بيانه واستفتى من ليس بمجتهد ومن ليس بفقيه وقبول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والعمل به ليس من التقليد في شيء لان قوله صلى الله عليه وسلم وفعله نفس الحجة وقد نقل القاضي
في التقريب الاجماع على ان الآخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم والراجع اليه ليس مقلدا بل هو
سائر الى دليل وعلم ويقين انتهى **الثانية** اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود الباري
وصفاته هل يجوز التقليد فيها ام لا قال الغزالي يجوز وذهب الجمهور الى انه لا يجوز وحكاه ابو اسحق
الاستاذ عن اجماع اهل العلم من اهل الحق وغيرهم من الطوائف قال ابن القطان لا نعلم خلافا
في امتناع التقليد في التوحيد وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء وقال الحجة
لم تزل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة وقال الاسفرايني لا يخالف فيه الا اهل الظاهر قال الاستاذ
ابو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال اكثر الائمة انه مؤمن من اهل الشفاعة
وان فسق بترك الاستدلال وبه قال ائمة الحديث وقال الاشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا
حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين انتهى فيا عجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود وتنحرف
عند سماعها الافئدة فانها جناية على جمهور هذه الامة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم
ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجملي ولم يكلفهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين اظهرهم بمعرفة ذلك ولا اخرجهم عن الايمان بتقصيرهم
عن البلوغ الى العلم بذلك بادلته وما حكاه ابو منصور عن ائمة الحديث فلا يصح التعلق عنهم
بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالايمان الجملي وهو الذي كان عليه خير القرون
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثيرا منهم النظر في ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ومن امعن النظر
في احوال العوام وجد الايمان في صدر كثير منهم كالجبال الرواسي ونجد المشتغلين بعلم الكلام
الخائضين في معتقداته التي يتخبط فيها اهلها لا يزال ينقص ايمانه وتنتقض منه عروة عروة فان
ادركته الاطاق الربانية نجى والا هلك ولهذا تمنى كثير منهم في آخر عمره ان يكون وليا في ذلك
من الكلمات المنظومة والمنثورة مما لا يخفى على من له اطلاع على اخبار الناس وانكر القشيري
والجويني وغيرهما من المتقنين صحة الرواية المتقدمة عن الاشعري **الثالثة** اختلفوا في
المسائل الشرعية هل يجوز التقليد فيها ام لا فذهب جماعة من اهل العلم الى انه لا يجوز مطلقا

قال القرافی مذہب مالک وجمہور العلماء وجوب الاجتہاد وابطال التقلید وادعی ابن حزم الاجماع
علی النہی عن التقلید وقال فہہنا مالک ینہی عن التقلید وکذلک الشافعی وابو حنیفۃ وقد
ذکرت نصوص الائمۃ الاربعۃ المصرحۃ بالنہی عن التقلید فی الرسالۃ التی سمیتہا الجنۃ فی الاسوۃ
الحسنۃ بالسنۃ فلا نطول المقام بذکر ذلک وبہذا تعلم ان المنع من التقلید ان لم یکن اجماعا
فہو مذہب الجمہور ویویدہ حکایۃ الاجماع علی عدم جواز تقلید الاموات وکذلک ان عمل المجتہد
برائہ انما ہو رخصۃ لہ عند عدم الدلیل ولا یجوز لغیرہ ان یعمل بہ بالاجماع فہذان الاجماعان
یجتثان التقلید من اصلہ فالعجب من کثیر من اہل الاصول حیث لم یحکوا ہذا القول الا عن
بعض المعتزلۃ وقابل مذہب القائلین بعدم الجواز بعض الحشویۃ فقال یجب مطلقا ویحرم النظر
وہولاء لم یقنعوا بما ہم فیہ من الجہل حتی اوجبوہ علی انفسہم وعلی غیرہم فان التقلید جہل ولیس بعلم
والمذہب الثالث التفصیل وہو انہ یجب علی العامی ویحرم علی المجتہد وبہذا قال کثیر من
اتباع الائمۃ الاربعۃ ولا یخفاک انہ انما یعتبر فی الخلاف اقوال المجتہدین وہولاء ہم مقلدون
فلیسوا ممن یعتبر خلافہ ولا سیما وائمتہم الاربعۃ یمنعونہم من تقلیدہم وتقلید غیرہم وقد تعسفوا
فحملوا کلام ائمتہم ہولاء علی انہم ارادوا المجتہدین من الناس لا المقلدین فیا للہ العجب والحاصل
انہ لم یات من جوز التقلید فضلا عمن اوجبہ بحجۃ ینبغی الاشتغال بجوابہا قط ولم نومر بترد شرائع
اللہ سبحانہ الی آراء الرجال بل امرنا بما قالہ سبحانہ فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول
ای کتاب اللہ وسنۃ رسولہ وقد کان صلی اللہ علیہ وسلم یامر من یرسلہ من اصحابہ بالحکم
بکتاب اللہ فان لم یجد فبسنۃ رسول اللہ فان لم یجد فبما یظہر لہ من الرای کما فی حدیث معاذ واما
ما ذکروہ من استبعاد ان یفہم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلک مسوغا للتقلید فلیس الامر
کما ذکروہ فہہنا واسطۃ بین الاجتہاد والتقلید وہی سوال الجاہل للعالم عن الشرع فی ما یعرض لہ
لا عن رایہ البحت واجتہادہ المحض وعلی ہذا کان عمل المقصرین من الصحابۃ والتابعین وتابعیہم ومن
لم یسعہ ما وسع اہل ہذہ القرون الثلاثۃ الذین ہم خیر قرون ہذہ الامۃ علی الاطلاق فلا اوسع اللہ علیہ
وقد ذم اللہ تعالی المقلدین فی کتابہ العزیز فی کثیر ومن اراد استیفاء ہذا البحث علی التمام فلیرجع
الی القول المفید فی حکم التقلید وادب الطلب ومنتہی الارب للشوکانی واعلام الموقعین عن رب العالمین

الحافظ ابن القيم وحديث الاذكيا للسيد احمد القنوجي وايقاظ همم اولي الابصار للفتاني وغير ذلك
مما الف في هذا الباب واعلم انه لا خلاف في ان راي المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له
يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها من الاحوال ولهذا انهى كبار الائمة عن
تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال المقلد انه انما ياخذ بالرأي لا بالرواية ويتمسك بمحض الاجتهاد
عن مطالب بحجة فمن قال ان راي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له ان يعمل به في ما كلفه الله
فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبيها صلى الله عليه وسلم
ولا يمكن كامل ولا متعصر ان يحتج على هذا بحجة قط واما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله فليست
بشيء ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء وقال من شاء ما شاء

الرابعة اختلفوا اهل يجوز لمن ليس بمجتهد ان يفتي بمذهب امامه الذي يقلده او بمذهب امام آخر فقيل لا يجوز
واليه ذهب جماعة من اهل العلم منهم ابو الحسين البصري والصيرفي وغيرهما وذهب جماعة الى انه يجوز
للمقلد ان يفتي بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط ان يكون ذلك المفتي ابلا للنظر مطلعا على ما اخذ
ذلك القول الذي افتى به والا فلا يجوز وهو المحكي عن القفال ونسبه بعضي المتاخرين الى الاكثرين
وليس كذلك ولعله يعني الاكثرين من المقلدين وذهب طائفة الى انه يجوز للمقلد ان يفتي اذا
عدم المجتهد والا فلا وقال آخرون انه يجوز لمقلد الحي ان يفتي بما شافهه به او نقله اليه موثوق
بقوله او وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه ولا يجوز له تقليد الميت قال الروياني والماوردي اذا
علم العامي حكم الحادثة ودليلها فهل له ان يفتي فيه اوجه ثالثها ان كان الدليل نصا من كتاب
او سنة جاز وان كان نظرا واستنباطا لم يجز قال والاصح انه لا يجوز مطلقا لانه قد يكون هناك
دلالة تعارضها اقوى منها

الخامسة اذا تقرر لك ان العامي يسأل العالم والمقصر
يسأل الكامل فعليه ان يسأل اهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب
والسنة العارف بمعاني ما والمطلع على ما يحتاج اليه في فهمها من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه
ويرشدوه اليه فيسأله عن حادثة طلبا منه ان يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه او ما في سنة
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيجب ياخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من موضعه ويستريح من
الرأي الذي لا يامن المتمسك به ان يقع في الخطأ المخالف للشرع المبائن للحق ومن سلك هذا المنهج

ومشى فى هذه الطريق لا يعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه قد اوجد لهذا الشان من يقوم به ويعرفه حق معرفته فى كل زمان وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المتقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم فانهم كانوا يستفتون الفحول من العلماء ويعملون على ما يرشدونهم اليه ويدلونهم اليه السادسة اختلف المجوزون للتقليد هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة فقال جماعة منهم يلزمه ورجحه الكيا وقال آخرون لا يلزمه ورجحه ابن برهان والنووى واستدلوا بان الصحابة لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم فى بعض المسائل وبعضهم فى البعض الآخر وذكر بعض الحنابلة ان هذا مذهب احمد بن حنبل وقد كان السلف يقلدون من شاءوا قبل ظهور المذاهب وقال ابن المنير الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد الاربعة لاقبلهم انتهى وهذا التفصيل شئ زعم قائله انه اقتضاه الدليل من اعجب ما يسمعه السامعون واغرب ما يعتبره المصنفون واما اذا التزم العامى مذهبا معينا فلهم فى ذلك خلاف آخر وهو انه هل يجوز له ان يخالف امامه فى بعض المسائل ويأخذ بقول غيره فقيل لا يجوز وقيل يجوز وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال والا جاز وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التى قدر فيها لم يجز له الانتقال والا جاز واختاره الجوينى وقيل ان غلب على ظنه ان مذهب غير امامه فى تلك المسئلة اقوى من مذهبه جاز له والا لم يجز وبمثل القدورى الحنفى وقيل ان كان المذهب الذى اراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم لم يجز الانتقال والا جاز واختاره ابن عبد السلام وقيل ان لا يكون قاصدا للتلاعب جاز واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الآمدى وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق واعترض عليهما بان الخلاف جار فى ما ادعيا الاتفاق عليه اما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الاهون عليه والاخف له فقال ابو اسحق المروزى يفسق وقال ابن ابى هريرة لا يفسق قال ابن عبد السلام ينظر الى الفعل الذى فعله فان كان مما اشتهر تحريمه فى الشرع اثم والا لم يأثم وعن الاوزاعى من اخذ بشواذ العلماء خرج عن الاسلام ومن اراد استيفاء هذا البحث على وجهه الصواب فليرجع الى كتابى المسمى

القصد السابق فى التعادل والترجيح

وفيه ثلاثة مباحث الاول فى معناهما وفى العمل بالترجيح وفى شروطه اما التعادل فهو التساوى وفى الشرع استواء الامارتين واما الترجيح فهو تقوية احد الطرفين على الآخر فيعمل الاقوى

فيعمل به ويطرح الآخر والمقصد منه تصحيح الصحيح وابطال الباطل والتعارض في الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة وللترجيح شروط الاول التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد الا من حيث الدلالة الثاني التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله الجويني الثالث اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهي عن البيع في وقت النداء مع الاذن به في غيره ويقع التعارض بين الكتاب والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين السنة والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس وبين الاجماع والاجماع وبين الاجماع والقياس وبين القياسين قال الرازي الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وانكره بعضهم قال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف والحق الاول **المبحث الثاني** انه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا وبهذا اذا كان احد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وانما يتعارض الظنيات وقد منع جماعة وجود دليلين متكافئين في نفس الامر بل لا بد ان يكون احدهما ارجح من الآخر وان جاز خفاؤه على بعض المجتهدين وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وبه قال العنبري ونصره ابن السمعاني وهو المحكي عن احمد وهو المنقول عن الشافعي وقرره الصيرفي وعلى فرض التعادل في نفس الامر وعجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر قيل انه مخير وبه قال الباقلاني وغيره وقيل انهما يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر او يرجح المجتهد الى عموم او الى البراءة الاصلية وهو المنقول عن اهل الظاهر وبه قطع ابن كج وانكر ابن حزم نسبته الى الظاهرية وقيل ان كان بين حديثين تساقطا وان كان بين قياسين يخير وقيل بالوقف وجزم به سليم واستبعده الهندي وقيل غير ذلك **المبحث الثالث** في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الامر بل في الظاهر وانه متفق عليه ولم يخالف في ذلك الا من لا يعتد به ومن نظر في احوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح واعلم ان الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار امر خارج فهذه اربعة انواع والنوع الخامس الترجيح بين الاقيسة والنوع السادس الترجيح بين الحدود والسمعية **النوع الاول** الترجيح باعتبار الاسناد وله صور **الاولى** الترجيح بكثرة الرواة فيرجح على ما رواته اقل لقوة الظن به واليه ذهب الجمهور وقال الكرخي انهما سواء قال ابن دقيق العيد هذا المرجح من اقوى المرجحات التي

اما لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان ترجيح الكثرة وترجيح العدالة فانه رب عدل يعدل الف رجل في الثقة كما قيل ان شعبة بن الحجاج كان يعدل مائتين وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره الثاني انه يرجح ما كانت الوسايط فيه قليلة وذلك بان يكون اسناده عاليا الثالث انها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لانه اقرب الى الضبط الرابع انها ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك لانه اعرف بمدلولات الالفاظ الخامس انها ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لانه اعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك السادس ان يكون احدهما اوثق من الآخر السابع ان يكون احدهما احفظ من الآخر الثامن ان يكون احدهما من الخلفاء الاربعة دون الآخر التاسع ان يكون احدهما متبوعا والآخر مبتدعا العاشر ان يكون احدهما صاحب الواقعة لانه اعرف بالقصة الحادي عشر ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الآخر الثاني عشر ان يكون احدهما كثير المخالطة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر لانها تقتضي زيادة في الاطلاع الثالث عشر ان يكون احدهما اكثر ملازمة للمحدثين من الآخر الرابع عشر ان يكون احدهما قد طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم دون الآخر الخامس عشر ان يكون احدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية والآخر بمجرد الظاهر السادس عشر ان يكون احدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار والآخر بمجرد التزكية فانه ليس الخبر كالمعاينة السابع عشر ان يكون احدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر الثامن عشر ان يكون احدهما قد عدل مع ذكر اسباب التعديل والآخر عدل بدون ذكرها التاسع عشر ان يكون المزكون لاحدهما اكثر من المزكين للآخر العشرون ان يكون المزكون لاحدهما اكثر بحثا عن احوال الناس من المزكين للآخر الحادي والعشرون ان يكون المزكون لاحدهما اعلم من المزكين للآخر الثاني والعشرون ان يكون احدهما قد حفظ اللفظ فهو ارجح ممن روى بالمعنى او اعتمد على الكتابة الثالث والعشرون ان يكون احدهما اسرع حفظا من الآخر والبطء نسيانا منه فانه ارجح اما لو كان احدهما اسرع حفظا واسرع نسيانا والآخر ابطأ حفظا وابطأ نسيانا فالظاهر ان الآخر ارجح من الاول الرابع والعشرون انها يرجح رواية من يوافق الحفاظ على رواية من ينفرد عنهم في كثير من رواياته الخامس والعشرون انها يرجح رواية من لم يرو حفظه

وعقله ولم يخالط على من اختلط فى آخر عمره ولم يعرف بل روى حال سلامته او حال اختلاطه السادس والعشرون انها يقدم رواية من كان اشهر بالعدالة والثقة من الآخر لان ذلك يمنع من الكذب السابع والعشرون انها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهورا الثامن والعشرون ان يكون احدهما معروف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم احد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف التاسع والعشرون انها يقدم رواية من تاخر اسلامه على من تقدم اسلامه قاله ابو اسحق الشيرازى وابن برهان والبيضاوى وقال الآمدى بعكس ذلك والثلاثون انها يقدم رواية الذكر على الانثى لان الذكور اقوى فهما واثبت حفظا وقيل لا يقدم الحادى والثلاثون انها يقدم رواية الحر على العبد لان تحرزه عن الكذب اكثر وقيل لا يقدم الثانى والثلاثون انها يقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه الثالث والثلاثون انها يقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه الرابع والثلاثون ان يكون احدهما احسن استيفاء للحديث من الآخر فانها ترجح رواية الخامس والثلاثون انها تقدم رواية من سمع شفاها على من سمع من وراء الحجاب السادس والثلاثون ان يكون احد الخبرين بلفظ حدثنا او اخبرنا فانه ارجح من لفظ انبانا ونحوه وقيل يرجح لفظ حدثنا على لفظ اخبرنا السابع والثلاثون انها يقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه الثامن والثلاثون انها يقدم رواية من سمع بالسماع على رواية من روى بالاجازة التاسع والثلاثون انها يقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل الاربعون انها تقدم الاحاديث التى فى الصحيحين على الاحاديث الخارجة عنهما الحادى والاربعون انها يقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من انكر عليه وبالجملة فوجوه الترجيح كثيرة وحاصلها ان ما كان اكثر افادة للظن فهو راجح فان وقع التعارض فى بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد ان يرجح بين ما يعارض منها وامّا المرجحات باعتبار المتن فهى انواع الاول ان يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفاك ان هذا ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح الثانى ان يقدم الافصح على الفصيح لان الظن انه لفظ النبى صلى الله عليه وسلم اقوى وقيل لا ترجيح بهذا لان البليغ يتكلم بالافصح والفصيح الثالث انه يقدم العام الذى لم يخصص على العام الذى خصص نقله الجوينى عن المحققين وجزم به سليم الرازى الرابع انه يقدم العام الذ

لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب قاله الجويني والكيا وابو اسحق الشيرازي وسليم والرازي
الخامس انها تقدم الحقيقة على المجاز اذا لم يغلب المجاز السادس انه يقدم المجاز الذي هو اشبه بالحقيقة
على المجاز الذي لم يكن كذلك السابع انه يقدم ما كان حقيقة شرعية او عرفية على ما كان حقيقة لغوية الثامن انه يقدم
ما كان مستغنيا عن الاضمار في دلالته على ما هو مفتقر اليه التاسع انه يقدم الدال على المراد من وجهين
على ما كان دالا عليه من وجه واحد العاشر انه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة
الحادي عشر ان يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لان دلالة المعلل اوضح
من دلالة غير معلل الثاني عشر ان يقدم ما ذكرت فيه العلة مقدمة على ما ذكرت فيه متاخرة
وقيل بالعكس الثالث عشر انه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا الرابع عشر انه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقترن
الخامس عشر انه يقدم المقرون بالتاكيد على ما لم يقترن السادس عشر انه يقدم
ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصد به السابع عشر انه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
وقيل بالعكس ولا يرجح احدهما على الآخر والاول اولى الثامن عشر انه يقدم النهي على الامر
التاسع عشر انه يقدم النهي على الاباحة العشرون انه يقدم الامر على الاباحة الحادي
والعشرون انه يقدم الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا الثاني والعشرون انه يقدم المجاز
على المشترك الثالث والعشرون انه يقدم الاشهر في الشرع او اللغة او العرف على غير الاشهر
فيها الرابع والعشرون انه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء
وبالمفهوم موافقة ومخالفة الخامس والعشرون انه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على
ما يتضمن تاويل الخاص لانه اكثر السادس والعشرون انه يقدم المقيد على المطلق
السابع والعشرون انه يقدم ما كان صيغة عمومه بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومه بكونه
نكرة في سياق النفي او جمعا معرفا او مضافا ونحوهما الثامن والعشرون انه يقدم الجمع المحلى
والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتقصير دلالته اضعف على
خلاف معروف في هذا وفي الذي قبله واما المرجحات باعتبار المدلول فهي انواع
الاول انه يقدم ما كان مقررا لحكم الاصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس والية ذهب الجمهور

واختار الاول الفخر الرازي والبيضاوي والحق ما ذهب اليه الجمهور الثاني ان يكون احدهما
اقرب الى الاحتياط فانه ارجح الثالث انه يقدم المثبت على المنفي نقله الجويني عن جمهور الفقهاء
لان مع المثبت زيادة علم وقيل بالعكس وقيل بهما سواء الرابع انه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيده
لزوم الخامس انه يقدم ما كان حكمه اخف على ما كان حكمه اغلظ وقيل بالعكس السادس
انه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به السابع ان يكون احدهما موجبا للحكم
لحكم واحد لاشتماله على زيادة الثامن انه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي وقيل بالعكس التاسع انه
يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تاكيد والمرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده
ارجح على غيره اذا تعارضت واما المرجحات بحسب الامور الخارجة
فهي انواع الاول انه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر الثاني ان يكون احدهما
قولا والآخر فعلا فيقدم القول لان له صيغة والفعل لا صيغة له الثالث انه يقدم ما كان فيه التصريح
بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الامثال ونحوها فانها ترجح العبارة على الاشارة الرابع انه يقدم
ما عمل عليه اكثر السلف على ليس كذلك لان الاكثر اولى باصابة الحق وفيه نظر لانه لا حجة في قول الاكثر
ولا في علمهم فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الاقل ولهذا مدح الله القلة في غير موضع من كتابه
الخامس ان يكون احدهما موافقا لعمل الخلفاء الاربعة دون الآخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر
السادس ان يكون احدهما يتوارثه اهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر السابع ان يكون احدهما موافقا
لعمل اهل المدينة وفيه ايضا نظر الثامن ان يكون احدهما موافقا للقياس دون الآخر فانه يقدم الموافق
التاسع ان يكون احدهما اشبه بظاهر القرآن دون الآخر فانه يقدم العاشر انه يقدم ما فسر
الراوي له بقوله او فعله على ما لم يكن كذلك وقد ذكر بعض اهل الاصول مرجحات في هذا القسم زائدة
على ما ذكرناه ههنا وقد ذكرنا ما في الانواع المتقدمة لانها بها الصق ومن اهمها ما يحتاج الى المرجحات
الخارجة اذا تعارض عمومات بينهما عموم وخصوص من وجه كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله او ما ملكت ايمانكم فان الاولى خاصة في الاختين عامة في الجمع بين الاختين في الملك
او بعقد النكاح والثانية عامة في الاختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة في الاوقات المكروهة شمل الاول

عام فى الاوقات خاص فى الصلوة المقضية والثانى عام فى الصلوة خاص فى الاوقات فان علم المتقدم من العمومين والمتاخر منهما كان المتاخر ناسخا عند من يقول ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم واما من لا يقول به فيعمل بالترجيح بينهما وان لم يعلم المتقدم منهما من المتاخر وجب الرجوع الى الترجيح على القولين جميعا بالمرجحات المتقدمة واذا استويا اسنادا ومتنا ودلالة رجع الى المرجحات الخارجية وان لم يوجد مرجح خارجى وتعارضا من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل يخير المجتهد فى العمل باحدهما او يطرحهما ويرجع الى دليل آخر ان وجد او الى البراءة الاصلية ونقل سليم الرازى عن ابى حنيفة انه يقدم الخبر الذى فيه ذكر الوقت ولا وجه لذلك قال ابن دقيق العيد هذه المسئلة من مشكلات الاصول والمختار عند المتاخرين الوقف الا ترجيح يقوم على احد اللفظين بالنسبة الى الآخر وكان مرادهم الترجيح العام الذى لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفاضل ابى سعيد محمد بن يحيى انه ينظر فيهما فان دخل احدهما تخصيص مجمع عليه فهو اولى بالتخصيص وكذلك اذا كان احدهما مقصودا بالعموم رجح على ما كان عمومه اتفاقيا قال الزركشى وهذا هو اللائق بتصرف الشافعى فى احاديث النهى عن الصلوة فى الاوقات المكروهة **واما المرجحات بين الاقيسة** فلا خلاف انه لا يكون بين ما هو معلوم منهما واما ما كان مظنونا فذهب الجمهور الى انه يثبت الترجيح بينها وهى انواع **الاول** بحسب العلة **الثانى** بحسب الدليل الدال على وجود العلة **الثالث** بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم **الرابع** بحسب دليل الحكم **الخامس** بحسب كيفية الحكم **السادس** بحسب الامور الخارجة **السابع** بحسب الفرع وكل نوع من هذه الانواع اقسام فصلها فى الارشاد **واما المرجحات بين الحدود السمعية** فهو على اقسام **الاول** انه يرجح الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الدالة على المطلوب على الالفاظ المجازية او المشتركة او الغريبة او المضطربة **الثانى** ان يكون احدهما اعرف من الآخر فيقدم على الاخفى لانه ادل على المطلوب من الاخفى **الثالث** انه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات **الرابع** انه يقدم ما كان مدلوله اعم من مدلول الآخر **الخامس** انه يقدم ما كان موافقا للنقل الشرعى واللغة على ما لم يكن كذلك **السادس** انه يقدم ما كان اقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا او لغة

السابع انه يقدم ما كان طريق اكتسابه ارجح من طريق اكتساب الآخر الثامن انه يقدم ما كان موافقا لعمل اهل الحرمين ثم ما كان موافقا لاحدهما التاسع انه يقدم ما كان موافقا لعمل الخلفاء الاربعة العاشر انه يقدم ما كان موافقا للاجماع الحادي عشر انه يقدم ما كان موافقا لعمل اهل العلم الثاني عشر انه يقدم ما كان مقررا لحكم الخطر على ما كان مقررا لحكم الاباحة الثالث عشر انه يقدم ما كان مقررا لحكم النفي على ما كان مقررا لحكم الاثبات الرابع عشر انه يرجح ما كان لاسقاط الحدود على ما كان موجبا لها الخامس عشر انه يقدم ما كان مقررا لايجاب العتق على ما لم يكن كذلك وفي غالب هذه المرجحات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة ويعرف به ما هو الراجح في جميع ذلك وطريق الترجيح كثيرة جدا وقد تقدم ان مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلا لذلك فهو مرجح معتبر

خاتمة لمقاصد هذا الكتاب

لا خلاف في ان بعض الاشياء يدركها العقل ويحكم فيها كصفات الكمال والنقص وللائمة المعتزلة ومنافرته واحكام العقل باعتبار مدركاته ينقسم الى خمسة احكام الاول الوجوب كقضاء الدين الثاني التحريم كالظلم الثالث الندب كالاحسان الرابع الكراهة كسوء الاخلاق الخامس الاباحة كتصرف المالك في ملكه وههنا مسئلتان الاولى هل الاصل في ما وقع فيه الخلاف حكم يرد فيه دليل يخصه او يخص نوعه الاباحة او المنع او الوقف فذهب جماعة من الفقهاء وجماعة من الشافعية ونسبه بعض المتاخرين الى الجمهور الى ان الاصل الاباحة وذهب الجمهور الى انه لا يعلم حكم الشيء الا بدليل يخصه او يخص نوعه فاذا لم يوجد دليل كذلك فالاصل المنع وذهب الاشعري وابو بكر الصيرفي وبعض الشافعية الى الوقف بمعنى لا يدري هل ههنا حكم ام لا وصرح الرازي في المحصول ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع والحق الاباحة ويدل عليه قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة وقوله تعالى احل لكم الطيبات وذلك يقتضي حل المنافع باسرها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام تقتضي الاختصاص بما فيه منفعة وقوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فجعل الاصل الاباحة والتحريم مستثنى وقوله تعالى سخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا وفي الصحيحين

من حديث سعد بن ابى وقاص عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان اعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سال عن شئ فحرم على السائل من اجل مسالته واخرج الترمذى وابن ماجة عن سلمان الفارسى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السمن والجبن والفراء قال الحلال ما احله الله فى كتابه والحرام ما حرمه الله فى كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه واستدل المانعون بما هو خارج عن محل النزاع او مجاب عنه ولم يأتوا بما يصلح للاستدلال الثانية اختلفوا فى وجوب شكر المنعم عقلا قال جمهور الاشعرية لا حكم للعقل بوجوب شكره ولا اثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة النبوية والمعتزلة ومن وافقهم اوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع وهذا فى الوجوب العقلى واما الوجوب الشرعى فلا نزاع فيه بينهم وقد صرح الكتاب العزيز بامر العباد بشكر ربهم وصرح ايضا بانه سبب زيادة النعم والادلة القرآنية والادلة النبوية فى هذا كثيرة جدا وحاصلها فوز الشاكر بخيرى الدنيا والآخرة وفقنا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمه والى هنا انتهى ما اريد جمعه بقلم مؤلفه المفتقر الى نعم ربه الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له صديق بن حسن بن على الحسينى القنوجى غفر الله له ذنوبه وكان الفراغ منه فى نحو شهر ونصف يوم الثلثاء لعله العشرون من شوال سنة ثمان وثمانين ومائتين والف الهجرية على صاحبها الصلوة والتحية والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه قاعدا وقائما وظاعنا وساكنا

بسم الله

خاتمة الطبع

الحمد لله الذى رفع اقدار العلماء واعظم شان الفضلاء والصلوة والسلام على محمد سيد النبيين وافضل السابقين والآخرين خاتم المرسلين انجب الانجبين وآله واصحابه المهتدين المكرمين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين الى يوم الدين اما بعد فلما كان كتاب **حصول المامول من علم الاصول** كتابا مشتملا على التدقيقات الزاهرة وسفرا انيقا منطويا على التحقيقات الباهرة كشف فيه القناع عن المطالب الغامضة المحيرة للعقول وابان فيه عن اسرار معجبة للفحول ولذلك يرغب اليها انظار الاذكيا

ویتوجہ الیہا افکار العلماء الاتقیا کیف لا وقد صنفہ العالم الکامل عمدۃ الاماثل مغرس محامد الفضائل ینبوع المحاسن والمفاخر مجمع المکارم والمآثر صاحب الفکر الوقاد والذہن النقاد العالم النحریر الصدر الکبیر رئیس القروم الکرام زبدۃ الاقیال الفخام السابق علی الاشباہ والاقران سلالۃ الخیرۃ عن الاعیان وحید العصر والاوان فریع الدہر فرید الزمان معتمد المہام ذی المجد والشان مولانا السید محمد صدیق حسن خان بہادر ادام اللہ معالیہ السنیۃ ومکارمہ الکریمۃ ولما رای المصنف الممدوح ان الناس مشتاقون الیہ امر بطبعہ بالخان ذی الشان صاحب المروۃ والامتنان مالک المطبع العلوی محمد علی بخش خان اللکنوی حفظہ اللہ المنان من حدثات الزمان فصححہ حین الطبع ماہر العلوم العقلیۃ والنقلیۃ صاحب القوۃ القدسیۃ معدن الخلق العظیم منبع الفضل العمیم المولوی السید محمد معشوق علی سلمہ اللہ العلی القوی فبحمد اللہ جاء کما شاء کما یعجب الاکیاس ویرغب الیہ العوام والخواص وقد فرغ بہ فی العشرۃ الاخیرۃ من شہر المحرم الحرام سنہ ۱۲۸۹ تسع وثمانین بعد الالف والمائتین من ہجرۃ نبی الثقلین علی صاحبہا افضل صلوۃ وتحیہ الی یوم النشأتین فالحمد للہ اولا وآخرہ فقط

تمت

واسطے سند اس چھپی ہوئی مطبع مہر مطبع

امر کے کہ یہ کتاب علوی کی ہے ثبت کی گئی فقط

مزیل اغلاط الحصول المامول من علم الاصول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۱۰	یشتمل	یشمل
۴	۶	جازنا	جازما
۵	۷	بالاصطلاح	بالاصطلاح
۶	۱۱	للتی	للنی
〃	〃	بالتی	بالنی
〃	۱۲	لفظین	اللفظین
۸	۱	للمباشر	للمباشر
۹	۱۱	بینما	بینا
۱۰	۷	للمعنی	المعنی
۱۳	۳	الفزّار	الفرّاء
۱۴	۷	منوع	ممنوع
۱۵	۹	خلقهم	خلفهم
〃	۱۵	والتخصیص	والتخصیص
〃	۲۳	فصفات	فصفات
۱۹	۱۶	میزره	میزیره
〃	〃	من قتل	عن قتل
۲۲	۱۹	والتطیف	والتطفیف
۲۴	۱۳	صنیغ	صیغ
〃	۱۸	فنتکلم	فلنتکلم
۲۸	۱۹	یاسد	یا للّٰہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۱	۶	کشافهتی	کشافهنی
〃	۱۶	فبذالک	فی ذلک
۳۲	۳	الحط	الحطه
〃	۱۲	الجارح	الجرح
۳۳	۴	الهتم	التهم
〃	۵	یسحق	یستحق
〃	۹	یخبر	بخبر
〃	۱۹	باحاتته	باحالته
۳۴	۲	والمصنف	والمنصف
〃	۵	بجیل	یحیل
۳۶	۱۰	الظواهرام	الظواهرام لا
〃	〃	الجهور	الجمهور
۳۷	۸	طاهر	ظاهر
〃	〃	شکاه	شکاة
۴۱	۱۵	الشئی	بشئی
〃	۱۷	فیه	فیهم
〃	۲۳	اصبرواو	اصبروا او
۴۲	۹	دغزاه	وعزاه
۴۳	۱	فوراو	فورا او
〃	۵	تدری	یدری

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۵	۱۹	فانساد	للفساد
۴۸	۱۹	کلمه	کلمة
۴۹	۱۴	درهمها	درهمها
۵۰	۲۳	لعام	بعام
۵۱	۵	بلاخلاف	بخلاف
〃	۱۱	الاستناد	الاستاد
〃	۲۱	محلا	مجملاً
۵۴	۱	جهة	جهته
〃	۷	لایستقم	لایستقیم
۵۶	۱۹	میّة	میتة
۵۸	۴	اذاالقطع	اذالقطع
〃	۱۰	ازید	ارید
〃	۱۷	الارذ	الازد
۵۹	۷	لمعین	المعین
〃	۱۵	الی الی	الّاالی
۶۲	۸	لشافعی	الشافعی
۶۵	۴	لشبهة	بشبهة
〃	۱۰	تحیی	تجبی
〃	۱۸	المتواتر	المتواتر
۶۹	۹	الینا	البنا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۰	۱۰	الاجماع	الاجماع علیہ
۷۱	۱۵	للطہر	للطہر والحیض
۷۲	۳	لتردہ	لتردده
۷۴	۷	قیل	قبل
۷۷	۱۱	کل شیء علی	علی کل شیء
۷۸	۱۰	اللقلب	اللقب
۷۹	۵	ویرابہ	ویرادبہ
〃	۱۳	قطعیا	فظیعا
۸۰	۲	اذحار	ادّخار
۸۱	۲۲	وللغالون	والغالون
۸۲	۱۲	میسر	والمیسر
۸۴	۴	بنفی	ینفی
۸۵	۲	الجزاء	الجزء
۸۶	۱۵	نقاہ	نفاہ
〃	۱۸	یزمن	ندین
۸۷	۲۳	اعتیارہا	اعتبارہا
۸۸	۲	ویل	وہل
۸۸	۹	قائدہ	قائدۃ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۹۰	۷	الجہور	الجمہور
〃	۲۲	ذردا	ذروا
۹۲	۱	الظامین	الظالمین
〃	۹	حفظ	لحفظ
〃	〃	تہارج	لتہارج
〃	۱۵	التعذیر	التعزیر
〃	۱۶	والمساقاۃ	والمساقاۃ
۹۳	۱	المرسلہ	المرسلۃ
۹۷	۱۹	لا التوقف	لا التوقیف
۹۸	۵	النرم	الزام
〃	۱۹	لیسرا	لیسروا
〃	۲۰	ضار	صار
۹۹	۱۱	افناک	افتاک
〃	۱۳	الیو	الو
〃	۱۶	اولۃ	اولۃ
〃	۲۱	عمرا	عمر
۱۰۰	۱۵	ضعاف	اضعاف
۱۰۱	۵	بحجیۃ	بحجیتہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۰۲	۹	من قبل	من قبل
۱۰۳	۲	من من	من
〃	۸	یا لبد	یا للتبد
۱۰۴	۱۴	مآل	مال
〃	۲۳	ہمتہ	ہمتہ
۱۰۵	۱۸	شبہ	شبہۃ
۱۰۸	۵	الغبری	العنبری
〃	۲۰	ان یکون	×
۱۱۰	۱۲	بعضی	بعض
〃	۲۰	بما فی ما	×
۱۱۱	۳	یرشدونہم	یرشدونہم
۱۱۴	۵	قالہ ابو اسحق آہ	لاحتمال الیکون ما رواہ من تقدم اسلامہ منسوخا ہکذا قالہ ابو اسحق
۱۱۸	۱۱	وللائمۃ	الملائمۃ
۱۱۹	۶	دعوہ	الدعوۃ

تمت